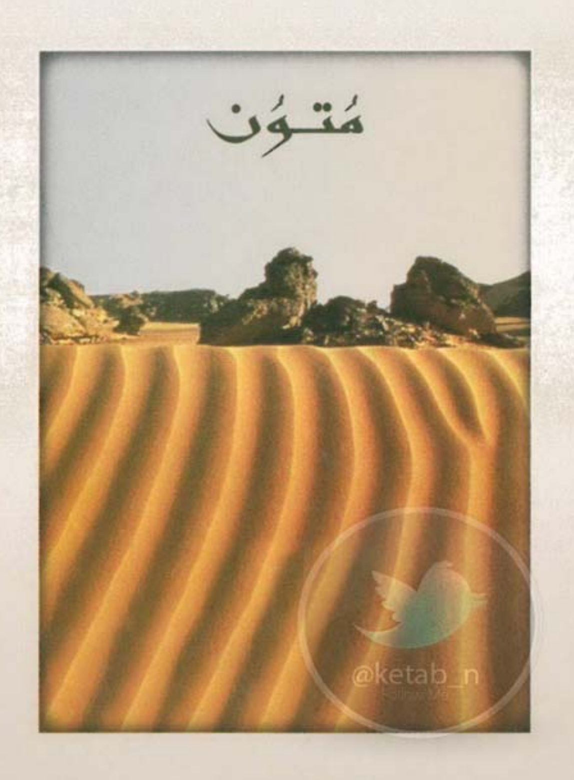
IBRAHIM AL-KONI

نصوص WRITINGS

إبراهيم الكوني

ثوب لم يُدنّس بمسّ الخياط





نينوى
WRITINGS

إبراهيم الكوني

ثوب لم يمسّه الخيّاط

مُتون





ثوب لم يدنّس بسمّ الخياط (متون) / نصوص
إبراهيم الكوني / مؤلّف من ليبيا
الطبعة الأولى ، 2012



المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر
المركز الرئيسي :
بيروت ، الصنايع ، بناية عيد بن سالم ،
ص. ب :5460-11 ، العنوان البرقي : موكيّالي ،
هاتفاكس : 751438 / 752308
التوزيع في الأردن :
دار الفارس للنشر والتوزيع
عمّان ، ص. ب : 9157 ، هاتف : 5605432 ، هاتفاكس : 5685501
e-mail : info@airpbooks.com
موقع الدار الألكترونيّ : www.airpbooks.com
تصميم الغلاف والإشراف الفنّي :
®

خطوط الغلاف : **زهير أبو شايب / عمّان**
الصفّ الضوئيّ : **رشاد برس**
التنفيذالطباعيّ : **رشاد برس / بيروت ، لبنان**

(ردمك) ISBN 978-614-419-134-7

«هيمنة التقنية تهدّد بذلك الخطر الذي يجعل الإنسان في وضعٍ لا يؤهّله لأن يعود إلى الوراء ليكتشف المستتر، ويسمع صوت الحقيقة في بُعْدها البِكْر».

مارتن هايدغر

1 ـ ثوبٌ لم يُدنَّس بسَمِّ الخياط: الكشف

(1)

تتباهى التقنية بتعرية العالم من ورقة التوت، وترى في هذا الإنجاز فتحاً مبيناً. فهل الكشف عمل من قبيل الفتح حقّاً؟ هل فضح المستور عمل نافع؟

قد يكون الكشف إنجاز على مستوى النفع، ولكن تحقيق الجدوى النفعية ليس عملاً **أخلاقيّاً** بالضرورة. فاللجاجة في استنباط ما أخفته الطبيعة عن حكمةٍ لا عن هوًى، أو فعل المستحيل في سبيل استخراج أسرار الخفاء إلى حيّز الباديات، أعمال قد تستحقّ منّا الإعجاب، وربما الثناء، ولكن هذا الإعجاب أو هذا الثناء سينقلب ذمّاً وسخاطاً ما أن ينتهي الأمر بربّان التقنية إلى إطلاق سراح المارد المعتقل في القمقم، لينقلب السحر على الساحر. وأحسب أن إنجازاً كانشطار النواة، واختراع القنبلة النووية نتيجةً لذلك، ليس عملاً لا أخلاقيّاً وحسب، ولكنه عمل جنوني بكل المقاييس. فهل هذا الجنس من كشف الستور عمل نافع؟ منطق ربّ الإنجاز سيقول أن الاختراع سلاح،

والسلاح، كلَّ سلاح، بحدّين. حدّ لك، وحدّ عليك. والنفع فيه رهين الاستخدام، أو العقل المخوّل بالاستخدام. فهل نقنع بالجواب؟ كلا بالطبع. لماذا؟ لأن في هذا المنطق تتغلغل روح المنفعة حتّى النخاع. لأن المنفعة نسبية في عالمٍ ينكفئ على نفسه، ولا يفلح في الخروج من قمقمه المحدّد بوجوده في نطاق الأرض. في عالمٍ كهذا تصير مقولة «**وحدة الكائنات**» شرط وجود الفاعل بالقدر الذي تشترط فيه وجود المفعول. كل كائن (بما في ذلك الحيوان والنبات وجمادات الأرض) ينقلب كُلاً واحداً يمتلك مصيراً واحداً. فإذا أقدم طرف من هذه الأطراف (المنتمية إلى عناصر الطبيعة الأربعة) على استخدام سلاح كالسلاح السيئ السمعة المذكور أعلاه، فإنَّ الشرّ الناتج عن هذه التجربة سوف يرتدّ ليصيب بالسوء صاحب السلاح أيضاً، لأنه لن يستطيع أن ينجو بفعلته المنكرة خارج الكون، وسيدفع الثمن لأن عليه أن يستنشق الهواء ذاته، ويأكل من ثمار الأرض ذاتها، ويرتوي من ينابيع المياه ذاتها، ويدبّ على تراب الأُمّ ذاتها.

ألن يعني تنصيب المنفعة معبوداً بديلاً للمعبود صكّاً لتبرير الجريمة وإسكاتاً مبيّتاً للضمير؟ ألن يكفي أن نتساءل: لو كان أرباب الآلة ومريدو التقنية الذين لا يستحون من أن يتغنّوا بأفضال هذا الاختراع الخارق القدرة حتّى نُصِّبَ معبوداً، بديلاً للمعبود، فلماذا لا ينتجون لنا بعون المعبودة الآثار التي تتحدّى سلطان

الزمان التي أبدعتها **أمم الروح** يوماً مثل أهرامات الجيزة، أو سور الصين العظيم، أو تمثال رودس، أو حدائق بابل إلى آخر القائمة في عجائب الدنيا؟

هل حقّق الإنسان **الأعجوبة** بالتفوّق التقني، أم حقّق الإعجاز بالروح؟ هل أبدع إنسان الروح تلك المعالم الإبداعية الخالدة بالاغتراب عن الطبيعة ومعاملتها كغنيمة، أم أبدعها بالاستجارة بالطبيعة ومعاملتها كأمّ بدل معاملتها كأَمَة؟

لقد كانت ملاحم القدماء (جلجامش، أو الألياذة، أو الأنياذة، أو متون الهند القديمة) شهادة براءة للطبيعة، لأن نزعة الاحتماء بها هي التي ألهمت الشعراء شعرهم الخالد الذي ما زلنا نتغنّى به إلى اليوم. لم تلهمهم شعر الخلود إلاّ **للسليقة الإلهية** في الإلهام. ولا أحسب أن من قبيل المصادفة أن تكون لنا تلك الأشعار بمثابة الدليل الذي يهدينا إلى حقيقة عبادات تلك الأمم التي أنجزت تلك الآثار. فنحن لم نكن لنعرف ديانة السومريين لولا ملحمة جلجامش، ولم نكن لنعرف ديانة قدماء اليونانيين لولا ملحمة الألياذة وأوزوريس، ولم نكن لنعرف ديانة قدماء الطوارق لولا ملحمة «تانّس ووانّس».

كان الشعر (الإبداع إجمالاً) مجبولاً بروح اليقين الديني (في بعْده التأمّلي لا الشعيري)، فأنتج **الوصية الخالدة** التي تصلح سفيراً لدى كل الأجيال.

(2)

لقد أدرك إنسان الروح الطبيعة الآثمة لمعدن الحديد منذ البدء، فما كان منه إلاّ أن ختم عليه بالتحريم الذي تجلّى في سلسلة من التدابير الاحترازية لاتّقاء شروره. فطوارق الصحراء الكبرى ما زالوا يستخدمون القطع المستقطعة من هذا المعدن في إرهاب الأرواح الشريرة التي تهدّد المخلوقات التي لا تملك حيلة في الدفاع عن نفسها كالأطفال حديثي الولادة، أو العروسين ليلة الزفاف أو المرأة النفساء، أو المرضى.

هذا في حال **الإرهاب**؛ أمّا في حال **الاستقطاب** فإن القوم يقومون بالتجرّد من كل ما متَّ بصلة لمعدن الحديد، سيّما في الأحوال التي يقومون فيها بطقوس طلب **النبوءة** بالنوم على أضرحة الأسلاف. وهي العادة التي تحدّث عنها هيرودوت في تاريخه. وهو ما يعني أن استدعاء روح السلف يستدعي الإحرام بالتجرّد من الحديد. وهي شهادة لا تقبل الشكّ على دنس المعدن وبعده الشيطاني نجدها في مناسك الحجّ التي تحرّم على الحاجّ ارتداء أي ثوب مخيط، لأن حياكة الثوب تستلزم استخدام الإبرة المستعارة من معدن الدنس!

في هذا اليقين القديم يكمن سرّ وصيّة فيثاغورس التي تحذّر من تحريك موقد النّار بحدّ السكين. لأن النار **روح** من جانب، و**نور** من جانب آخر. وهي بهاتين السجيتين إنّما تنتمي إلى الألوهة

مرّتين لا مرّة واحدة. وخرق النار بحدّ السكين هو انتهاك لحرم الربوبية، وتجديف في حقّ القداسة ممًّا يستوجب القصاص.

ولكن ماذا عن التأويل الآخر لأحجية فيثاغورس التي تؤكّد أن المقصود بالنّار هو **الحاكم**، **والاستفزاز** هو الرمز الذي يمثّله السكين؟ أحسب، أن جوهر الوصيّة لن يختلف هنا أيضاً فيما إذا حالفنا الحظّ في التحليل. ألا تزاوج الحكمة بين النّار وبين الحاكم في الوصيّة الهندية القديمة القائلة بأنّنا لا يجب أن نقترب أكثر ممّا ينبغي، كما لا يجب أن نبتعد أكثر ممّا ينبغي من بُعْدين: **الحاكم والنار**، لأن الاقتراب منهما أكثر ممّا ينبغي عمل مجبول بالخطر. أمّا الابتعاد عنهما أكثر مما ينبغي ففعل كفيل بأن يحطّ من **قيمتها النفعية** إلى الحدّ الأقصى.

فالسكين كطينة معجونة بالمعدن المريب لا تصير قريناً للاستفزاز وحسب في حضور القداسة، سواء أكانت هذه ممثّلة في جناب الحاكم، أم في مبدأ النار، ولكنها تنقلب **رجساً**. فكيف يستطيع المبدأ الألوهيّ أن يطيق في حضرته الرجس سواء أكان هذا المبدأ مبثوثاً في بُعْد الروح التي تحدّثنا عنها، أم في بُعْد الحاكم الذي ننوي أن نتحدّث عنه؟

ففي لغة تكوينيّة كلغة الطوارق يُطلق تعبير مركّب مثل: «**أمنوكال**» على الحاكم. فإذا خضع للتفكيك حصلنا على كلمتين:

أمان، أو **إيمان**، التي تدلّ في هذه اللغة على «**الروح**» وكلمة أخرى هي «**أكال**» الدّالّة على «**الوطن**»، أو «**البلد**».

وهكذا يستقيم معنى كلمة حاكم في تعبيرٍ لا تخلو ترجمته من روح الشعر وهو: «**روح الوطن**»، أو «**روح البلد**»، كناية عن الحاكم.

وهو لقب منطقي في جلال الشأن، وكذلك في رسالة الحكم في ذلك العهد القديم الذي كان فيه مبدأ الحكم رهين **الحكمة** لا السلطة، لأن الحاكم يتمّ اختياره لمواهبه الروحية، أو مآثره البطولية فيُقاد إلى هذه الجنّة مغلولاً بالسلاسل؛ عكس المراحل التاريخية التالية التي شهدت ظهور الشهوة إلى التسلّط فانتهت إلى الطغيان.

وطالما صار صاحب الحكم «**روحاً**» أيضاً انطلاقاً من اللقب القديم فمن البديهي أن يقترن الحاكم مع **الروح** الإلهية المرموز لها بالنار في مقولة الحكيم قراناً حميماً يوحّد المعنى ويهب الوصيّة الثروة المجازية الجديرة بصيتها المجيد.

(3)

العلاقة مع مملكة الخفاء علاقة ذات طبيعة جدليّة. والدليل يكمن في الخشية من **روحها الشريرة** فنستبسل في مقاومتها بأجناس المعدن المشئوم. ولكنّنا نطلب عونها عندما تستدعي الحاجة فنستحضرها بالتطهّر من معدن النجاسة هذا.

وعلّ من المدهش أن نجد الليبيين يطلقون في لهجتهم اسم «**العون**» على الأرواح، أو **الجن**، لقدرة هذه القبيلة الخفيّة على الاستجابة للدّاعي إذا دعاها!

فالعلاقة الملتبسة مع الحديد ألقت بظلّها على العلاقة مع أرباب الحديد. وهاهو أُزوالد شبنغلر يتحدّث عنها في «غروب الغرب» فيقول أن هذه الفئة **مُهابة في** مجتمع الأمم الأهلية بقدر ما هي **مُحتقرة**.

وأعتقد أنّ إكبار الحدّاد ناجم في الأصل عن إكبار (أو بالأصح الخشية) من **المجهول** الذي امتلك السلطة عليه. فموهبة استخراج الحديد من صلب الطبيعة عمل لا يختلف عن عمل الساحر في العالم القديم الذي يمارس مهنة الطبّ انطلاقاً من قدرته على **الكشف**، أو ما نسمّيه بلغة اليوم، **التشخيص**. فكلمة «**يوتب**»، أو «**تب**» (إذا جرّدنا الكلمة من الزوائد المتمثّلة في حروف العلّة) إنما تعني في لساني مصر القديمة وطوارق اليوم معنى «**الكشف**» عن مبدأ مطمورٍ في خبايا الطبيعة، أو مغمورٍ في مجاهل الروح البشرية. كما تعني الكلمة في اللسان المصري القديم معنى «**السحر**». وذلك أن الساحر كان في الماضي هو **طبيب** الدنيا الذي يتولّى تشخيص الأدواء (سواء البدنية منها أو الروحية) بطريق الكشف عنها، أي التشخيص (تب). لأن قانون هذا العلم (الطبّ)

سَنَّ منذ بداياته ضرورة معرفة العلّة (كسبب) قبل مداواة العلّة (كداء).

من كلمة **تب** هذه (ككشف، أو تشخيص) استعارت العربية كلمة **طبّ** (كإبدال منطقي وشائع بين التاء والطاء)، ومن كلمة الطبّ استعارت كلمة **طبيعة** بوصف الأخيرة المرجع الأوّل والأخير في كلّ ما يتعلّق بالأدواء أو بالأدوية.

من مبدأ **الكشف** هذا نحتت اليونانية القديمة اسم **المكان** مستعملةً الكلمة البذْئية ذاتها في topos التي إذا جرّدناه من الزائدة اللصيقة بأسماء الأعلام (os) فزنا بـ«**تُبّ**»، المستخدمة في لغة الطوارق في معنى **كشف**، وفي المصرية القديمة بمعنى **ساحر** وظيفته الفعلية **الكشف** أيضاً باعتباره طبيب العالم القديم.

وإذا أخضعنا المفهوم لنصيبٍ ولو يسيرٍ من تأمّل لاكتشفنا أن **الكشف** هنا إنما يعني **التشخيص** في مجال الطبّ (تُب)، ولكنه في فلسفة اللغة يعني **الشخصنة**، أي التجسيد، أو بعث مبدأ معيّن من اغترابه في مجاهل المجهول **وفرض الطوق حوله في نطاق المرئيّ مجسّماً**. أي أنه المعادل الشرعي لذلك المعنى الذي دسّته اليونانية في مصطلح (aleteia) الدّالّة على الظاهرة والتي أسّس عليها مارتن هايدغر كل فلسفته في **ميتافيزيقا الحقيقة**. فالشخصنة في «**تُب**» كمصطلح عالمي رديف لكل «**منظور**»، أي **ما يُرى**، في مقابل «**ما لا يُرَى**» الذي اعتنقه القدّيس بولس ديناً لا لشيء إلاّ

لقيمته **الأبديّة**، في مقابل **وقتيّة** ما يُرَى. وهي رسالة تعبّر عن **تحوّل الحقيقة** وسيرورتها الخالدة في بُعدها كظاهرة لها حضور في الطبيعة. والخلود رهين ظلّها أو جزرها المستتر، أو بُعْدها المفقود الذي يروق لنا أن نسمّيه **روحاً** حيناً، أو **جوهراً** حيناً آخر. هذا يعني أن إجماع لغات العالم القديم على نعت الظاهرة باسم «**تب**» (الكشف) ما هو إلاّ ملحمة مديح في إنجاز **الاستظهار** لأنه سفيرنا الوحيد في طريق البرهنة على حضورنا في هذا الوجود .**المكان** وحده يتجلّى **مكشوفاً**، حقيقيّاً في **وضوحه** المسربل بالحريّة، المسكون بروح اللاّمبالاة.

ولكن التجربة برهنت على خطورة إساءة استعمال **علم الكشف** هذا سواء على مستوى الطبيعة الأمّ، أو على مستوى الطبيعة الإنسانية، أي الروحيّة؛ لأنّ من شأنه أن يخلّ بالتوازن بين هذيْن القطبين (الجسد والروح). وأحسب أن اغتراب القيمة الروحية في عالمنا ما هو إلاّ نتيجة لسوء استخدام علم الكشف الذي كان الحدّاد أحد أربابه القدماء.

وعندما يعامل مجتمع كمجتمع الطوارق طبقة الحدّادين بالعقلية ذاتها التي تحدّث عنها شبنغلر في «غروب الغرب» (أي الإكبار الممزوج بنقيضه الاحتقار) فإنما يفعلون انطلاقاً من اعترافهم **بمواهب** الحدّاد ممّا يستوجب فروض الإكبار. أمّا الاحتقار فَدَيْنٌ آخر على صاحب الحديد أن يجنيه مقابل **الدّنس** الناتج عن انتهاك

قداسة الطبيعة الأمّ حتى لو تبدّى هذا العمل في نظر البعض جالباً **للنفع**. لأن النفع لا يبرّر العمل **اللاأخلاقي** المتمثّل في استباحة ما أخفته الطبيعة الأمّ، أو الانتزاع بطريق الغصب ما لم تهبه طوعاً. الناموس لا يبيح الغصب، لأنه عدوان حتّى لو جلب نفعاً. ذلك أن أمّة التكوين سلالة **دَيِّنة بالسليقة** إن لم تكن ديّنة بالنبوّة. لأن الوصيّة تقول أن الأمم التي لا تمتلك الناموس متى ما فعلت بالطبيعة ما يمليه الناموس فهي، إذ ليس لها الناموس، فهي ناموس لنفسها (القدّيس بولس ـ الرسالة إلى أهل روما).

ولكن هذا ليس كل العلّة في قصاص الاحتقار. فالقدرة على **تطويع** المعدن جدير بأن يكون سبباً ثانياً. لأن عبقريّة التطويع ما لبثت أن انتقلت من اليد لتصير آية في اللسان، أي **سحر البيان** المستعار من تطويعٍ رآه إنسان الطبيعة **لا تشويهاً منكراً** وحسب، ولكن **محاكاةً منكرة لأعمال الخالق**. وكان يمكن للتقليد أن يثمر غفراناً، أو تسامحاً على أقّل تقدير، لو أتقن الساحر صنع عمله فبلغ بالمحاكاة حدودها القصوى المتمثّلة في **نفحة الحياة**، أو معجزة الروح. ولكن الحدّاد استحقّ اللعنة لأنه توقّف في منتصف الطريق بعد أن خذلته موهبته. هنا كان ضرورياً أن ينقلب السحر على الساحر فيلقى الجسور عقابه الذي تمثّل في الاحتقار جزاء تجديفه.

وبرغم ذلك فإن القوم لم ينكروا على صاحب المسّ حقّاً ناله

حكمةً بموهبة التطويع كشفت عنها التسمية. فكلمة «**إنض**» في معجم لسان الطوارق إنما تعني **الحدّاد** من جانب، كما تعني **التطويع** من جانب ثان، كما تعني **الوصيّة**، أو **الحكمة** من جانب ثالث!

هذه الهبة، استوجبت الشقّ الآخر من المعاملة ألا وهو: **الإكبار!**

(4)

ولكن لماذا كان على المحْرِم في حجّه إلى بيت الله الحرام أن يتطهّر من الخيط المدنَّس بسَمِّ الخياط؟

للإجابة على السؤال جدير بنا أن نستجدي الجواب بالاحتكام إلى فلسفة اللغة في عراكها التليد مع الواقع الحسّي في سبيل نحت المفاهيم من صلب هذه الممارسة الحسيّة. فكلمة «سَمَّ» في العربية هي ذلك اللغز المضاد في مفعوله لإسم «الترياق» الذي يروق للعوام أن ينطقوه بتحريفٍ خفيفٍ ممثّلٍ في نطق حرف السين متوّجاً بعلامة رفع بدل النّصب. وهي كلمة مثقلة بحمولة ثريّة من الدلالات أهمّها على الإطلاق المعنى ذي السجيّة الجدليّة المتمثّل في **الخرق**، أو **الفجوة** من ناحية، وفي **الوصل**، أو الإصلاح (بين القوم مثلاً) من ناحية أخرى. من مفهوم **الخرق**، أو الفجوة، استعار لسان العرب رديفاً ثالثاً هو **الثقب** إجمالاً، أو **فَرْج المرأة** تحديداً.

هذا التحديد استحقّ منّا وقفة تأمّل.

ففي المتون المقدّسة (السماوية تحديداً) يرد عضو المرأة هذا كعلّة للخطيئة الأولى التي استوجبت الطرد من الفردوس. وهو بهذا المفهوم إثم آثام برغم مسؤوليّته عن إبداع الوجود في بُعْده المستظهر في مقابل البعد المستتر أو الروحي.

وتذهب اللغة شوطاً أبعد لاستكمال شروط الدلالة فتقول أن كلمة **سمّ** إنما تعني أيضاً **الفم** في الإنسان، وكذلك **المنخر** و**الأذن** (لسان العرب ـ مادّة سمّم)؛ أي **حواس** الكائن الإنساني التي كان لها الفضل في **اغتراب** المخلوق عن ملكوت الخالق حسب وصايا كتب الوحي.

وعلّ المتأمّل في وظائف هذه الثقوب (السموم) الثلاثة يستطيع أن يكتشف بيسر رسالتها الممهورة بأختام الخطيئة.

فالأذن أداة خطيئة؛ لأنّنا لا نسمع بالأذن ما يجب أن نسمع عادةً، ولكنّنا لا نسمع إلاّ ما نكره، أي كلّ ما من شأنه أن يُغضب البُعْد الألوهي فينا، برغم أن كلمة «**سمع**» في العربية ما هي في الأصل سوى كلمة «**سما**» (يسمو، سموّاً) لأن العين في هذه اللغة ما هي إلاّ همزة. والدليل أن العين والهمزة على وحدة الهوية في هذين الحرفين لأنهما يُكتبان في الأبجدية بالحروف ذاتها (ع = ء). وهو ما يعني أن رسالة السمع ليس سماع اللغو أو الفحش في الكلم، ولكن في التّسمّع، أي ارتياد سماوات النبوّة، لأن السمع

هو السموّ، والسموّ هو التأمّل، والتأمّل إيمان، والإيمان نبوّة، والنبوّة رسالة الروح المنزّلة لإنقاذ الأرض.

وما يقال عن الأذن ينسحب على **المنخر** في الأصل لاستقبال أنبل ما يجول في بدن الإنسان أَلاَ وهو: **النفَس** الرديف للروح (لأن لكمة روح العربية، أو رواح العبرية، ما هما إلاّ كناية عن **القدمة** إذا ترجمناهما من مصدرهما البدْئي. والقدمة في «**رو**» إنّما تعني **الألوهة** في مقابل العالم كمبدأ **مستحدث**. وهو ما عناه أبو بكر الشبلي في وصيّته: «إنّي أغار على **القديم** أن يراه **المحدث**» معبّراً عن استكبار الإنسان إذْ يستنكر ألاّ يرى الخالق رؤيا العين، برغم التحذير الربوبي الصريح في سفر الخروج: «لا أحد يراني ويعيش». من «**رو**»، هذه المستعارة من «روح» نحتت اللغة البدْئية مفهوم الربوبية في «**هرو**» كرب أرباب الديانة المصرية القديمة، وكذلك ربّ الأرباب في ديانة قدماء الطوارق. أي بإضافة الهاء الدّالةّ على **البيت** في اللغتين).

تجوال الأنفاس في ممرّ محفور في صلصال البدن يحيل المنخر عضواً مجبولاً بالقداسة، جديراً بألاّ تغزو حرمه سوى **الطّيب**. في هذه الرسالة يكمن سرّ الحديث الشريف: «أحبّ إليّ في دنياكم ثلاث: النساء، **الطيب**، وقرّة عيني الصلاة».

ولكن المنخر ساحة لا تنعم بأنفاس الطّيب فقط، ولكنها

مجرى معرّض للدنس بروائح الأحاضيض المغمورة بالأعفان شأنها في ذلك شأن كلّ مثال استنزل أرضاً.

ولكن ماذا بشأن الثقب الثالث المتمثّل في الفم؟

(5)

الفم جُحْر يأوي حيّةً إسمها اللسان.

بوسع معترض أن يقول أن الفم يأوي الأسنان أيضاً، ولكن وظيفة الأسنان تتضاءل حتى تزول إذا قورنت بوظيفة عضلة اللسان. وعلّ أمثولة إمام الفلسفة الثاويّة «لاوتسي» كافية للبرهنة على مواهب اللسان الخرافية بالمقارنة مع قرينه في الجحر: السّن! فلغة تكوينية كلسان الطوارق تزاوج بين الإنسان واللسان في كلمة «**آلس**». وهي بهذه المزاوجة المنحوتة في مفهوم التكوين كأنّها تتنبّأ بحقيقة هذه العضلة في مهد الفلسفة اليونانية فتستبق مقولة بارمانيدس الرائدة: «**بين اللغة والوجود لا فرق**» ليتبنّاها من بعده أرسطو، ثمّ ديكارت، إلى أن تصير عَصَب فلسفة **هايدغر** في القرن العشرين.

ولكن الوجود ليس حضوراً في اللغة إلاّ بقدر ما هو حضور في **الباطل** أيضاً، أي حضور في الجسد. والحضور في الجسد حضور في **الإثم**. وخطيئة هذا الحضور لا تتجلّى في **قول الجهل** الذي يجعله حكيم الجامعة في وصيّته قريناً لكثرة الكلام وحسب، ولكن ها هي رسالة يعقوب (العهد الجديد) تذهب إلى أبعد في

هذا السبيل فتقول بالحرف: «اللسان نار .**عالم الإثم**. هكذا جُعِل في أعضائنا اللسان الذي **يدنس** الجسم كلّه، ويضرم دائرة الكون، ويضرم من جهنّم. لأن كل طبع للوحوش والطيور والزحّافات والبحريات يُذلّل، وقد تذلّل للطبع البشري، وأمّا اللسان فلا يستطيع أحد من الناس أن يذلّله، هو **شرّ** لا يُضبط مملوّ **سمّاً مميتاً**!»

هاهو السفر المقدّس يؤكّد الهويّة الحرفية لعضلة اللسان المتمثّلة في «**السّم**» أسوةً باللغة، مضيفاً إلى هوية السّم هذه الهوية الحقيقية للسان كعضلة **إثم**. فما الذي يمكن أن نستنتجه من هذه الحفنة من النقائض؟

(6)

من المدهش أن نعثر عن قرانٍ صريحٍ بين الإسمين: **الإثم والسّمّ** إذا احتكمنا لقانون التعاقب أو الإبدال. ذلك أن حرف الثاء في إثم ما هي إلاّ حرف السين لا في العربية فقط، ولكن في كل لغات العالم القديم ذات العلاقة بلغة التكوين التي أطلقت عليها في مكانٍ آخر اسم «لغة اللاهوت». وهكذا تصبح كلمة **إثم** الرديف الشرعي لكلمة **سمّ**. ولكن القران سوف يزداد غنًى فيما إذا أضفنا للقائمة كلمة «**إسم**» ذاتها. فما هو القاسم المشترك بين الثالوث؟

القاسم المشترك الأعظم يكمن في الدلالة المغتربة في اللغة والكامنة في لسان البدء ذي الحرف الساكن الواحد. فالسين في

هذا اللسان قد يعني **جوهراً**، وقد يعني **شحنة**، وقد يعني **معرفةً**، وقد يعني **إنساناً**.

أمّا الميم فتعني **باباً**، أو **مدخلاً**، أو **فماً**، أو **طبيعةً**. ولهذا فإن الكلمات الثلاثة مرتبطة **مفهوميّاً** بالطبيعة الأمّ. وهو ارتباط منطقي إذا استعدنا سرّ اغترابنا عن ملكوت الروح الذي لم يحدث إلاّ **بحلولنا في جسد الطبيعة**. هذا الإحلال سمّي في متون الديانات السماوية بالخلق، أي بالنفي من طبيعة سامية والحلول في طبيعة ثانية مختلفة، أو منحطّة إذا قورنت بالطبيعة الأولى.

هكذا صارت لنا الطبيعة الأرضيّة أمًّا بعد أن اغتربنا عن طبيعة الأب الأصلية. فالإثم، انطلاقاً من هذا المفهوم، **سمّ الروح**، كما السمّ **إثم الجسد** أمًّا **الإسم** كهوية طبيعية فهو عنوان لكليهما.

(7)

السمّ كتعبير عن فرج المرأة يحمل **هويّةً جدليّةً** أيضاً. فالعضو الأنثوي هنا شقّ لإنتاج النوع. أي ذلك الوعاء الزائل الذي يبدع المبدأ الخالد كما يسمّيه أفلاطون .**وقداسة** الأنثى كضمان لحضور العالم على وجه الأرض رهين رسالة هذا الشّقّ الحسّي، دون أن ينال بهذه القداسة حصانة من **الدنس** الناتج عن هويّته الأصلية كعلّة خطيئة أطاحت بمجد الإنسان كمنتمٍ لملكوت الرّب.

سرّ التطهّر من سمّ الخياط كامن في سرّ الجدل بين الأضداد سواء في القداسة والنجاسة كما وقفنا عليها منذ قليل، سواء في

المفاهيم التي أخضعناها للتحليل، سواء في **فلسفة التحريم** ذاتها التي قضت على كلمة «**حرام**» بأن تحمل مفهوم القداسة في عبارة «بيت الله **الحرام**»، كما تحمل نقيض هذا المفهوم في نعت «**الحرام**» الدّال على **الإثم**!

من عراك الأضداد هذا استعارت الأقوام طبيعة الجدل في علاقتها بأهل الحديد لا لهوًى في نفوس القوم، ولكن كنتيجة طبيعية للجدل الآخر الكامن في **مهنة** هؤلاء؛ هذه المهنة التي اقتضت **الإكبار** بوصفها **موهبة في الكشف** استحقّت أجناس الثناء، كما استحقّت ضروب **الاحتقار** بوصفها **عدوان مبين** على مملكة الخفاء.

ألاّ يعلّمنا معلّم الثاويّة بأن الكلمات الحقيقية إنّما تتخفّى في نقيضها؟!

مجتمع الطوارق، كانتماءٍ سلاليّ أصيل، لم يكتفِ بِبصم طبقة الحدّادين بالاحتقار، ولكنه استنزلهم الدّرك الأسفل في سُلّم التسلسل الطبقي عندنا وضعهم في خانة أقل درجة من طبقة العبيد. فهل فعل هذا المجتمع العريق في نظامه الطبقي ما فعل قصاصاً لهذه الملّة على خيانة العهد المبرم مع الربّ؟ ألا تعادل فعلتهم فعلة بروميثيوس الذي استغفل الإله القديم ليختلس منه شعلة النّار فما كان من الإله إلاّ أن اقتصّ منه بصلبه على جبال القوقاز؟

يقيناً أن استغفال الربّ **معصية** بكلّ المقاييس. والأعجب من

كل شيء ليس أن يُستغفل الرّب لُيسرق، ولكن أن تتكرّر السيرة فيُستغفل **مراراً** لِيُسرق **مراراً**. فسيرة بروميثيوس مع الرّب، وسيرة الحدّاد مع الرّب ليست سوى سيرة آدم مع الرّب.

لم يكن حكيم أجيال مثل «**كانط**»، إلاّ أن يفاجئنا عندما يتحدّث عن سرّ **إكبارنا** لصاحب الشيخوخة فيقول أنه لا يستثير إعجابنا ببلوغه من العمر عتيّاً بسبب ثراء تجربته الدنيويّة، ولكن بسبب **احتياله** على الربّ واستقطاعه من الزمان نصيباً لم يكن من حقّه في غفلة من مولى الزمان.

أي أن **الاستغفال** هو العلّة هنا أيضاً.

نحن نعلم بالطبع أن المبدأ المطلق الذي خلق النفوس هو الأعلم بما توسوس به النفوس. أي أنه ذلك الذي لا تُخفى عليه خافية، سواء أحدث ذلك في رحاب الفردوس زمن التكوين، أم في مصر القديمة زمن اختراع المعدن المنحوس، أم في أرباع اليونان زمن هيمنة العقل الإنساني (اللوغوس).

فهل هو ضربٌ من ضروب الامتحان؟ أم الأمر ما هو إلاّ شَرَك مدبّر غايته العثور على الحُجّة التي تصلح مبرّراً للطرد من رحمته وهو المنزّه عن كل ذلك لأن الخبث ليس من شيمه فحسب، ولكن الخبث بالذات هو ما تكرهه الآلهة كما تقول وصيّة «كتاب الموتى» (برت أم هرو).

لا أحد ينكر استحقاق الإنسان لمبدأ القصاص في السّيَر

الثلاثة، لا لأنَّ الحياة الحقيقية في القصاص كما تؤكّد الآية الكريمة وحسب ولكن لأن **الذي يحبّه الربّ يؤدّبه** كما يوصي القدّيس بولس، ممّا يعني أن ارتكاب المعاصي من هذا الجنس عملٌ يمكن أن يستثير ذلك **الإعجاب** الذي تسمّيه الكتب المقدّسة بـ«**الرحمة**» حيناً، وبـ«الغفران» حيناً آخر، برغم أنه يستوجب ذلك القصاص الذي يلعب دور **الأعراف**، أو **المطهِّر** من دنس الخطيئة المرتكبة، في مسيرة **الميلاد الثاني** الذي يضعه القدّيس بولس ذاته شرطاً للدخول إلى ملكوت الربّ.

ولكن لماذا الرحمة؟ أو فلنقل لماذا **الإعجاب** إذا ترجمنا الكلمة من لغة اللاهوت إلى لغة دنيا الباطل؟

سواء حدثت الخطيئة الأولى إشباعاً **لفضول**، أم حدثت خطيئة بروميثيوس طلباً **لحقيقة**، أم حدثت خطيئة صاحب الحديد سعياً لإماطة اللّثام عن **المحجوب**، إلاّ أنّها تشترك جميعاً في حافز واحد وهو: **الحريّة!**

فالحرية، في ناموس السماء، حَرَم آخر لا ينزل رحابه إلاّ الأخيار، لأن الحرية في حقيقتها الأنبل هي **هويّة** الربوبية. ولهذا السبب لم تبخل الربوبية على سليل الطين **بحريّة الإرادة** منذ لحظة الخلق الأولى، لأن الربّ **لم يحجب عنه وجود شجرة الحرام** في ربوع الجنّة، ولكنّه حذّثه عنها وإن أَوْصَى بعدم الأكل من ثمارها. هذا يعني أن الربّ لم يستغفل سليل الطين، بل **أعلمه**. وأن يؤتَى

الإنسان علماً بالشيء فلن يعني ذلك سوى **امتلاك الشيء**. ويبدو أن روح الامتلاك هذه هي ما سَمَّ بدن سليل الطين فقرّر أن يأكل من شجرة معرفة الخير والشرّ ليستولي على نصيبٍ أعظم من **المعرفة** باعتبار المعرفة سلطة كانت حتّى تلك اللحظة **حكراً** على الربّ. وهاهو الإنسان **ينافس** ربّ السماوات والأرض على هذه السلطة منذ ذلك اليوم الذي إلتقم فيه فاكهة التحريم تلك؛ لأن حرية الإرادة كانت له خطيئة ثانية. لماذا؟ لأنّ اعتناق حريّة الإرادة لا يعني الانتماء إلى ناموس الربّ بقدر ما يعني **انتحال صلاحيات** الربّ، لأنّ الربّ في حقيقته **حريّة**. وقد نال سليل الطين غفران الربّ لهذا السرّ، ولكنه ناله **مشروطاً**. ناله مجبولاً باللعنة. ناله ممهوراً بختم الطرد من ملكوت الربّ. وهو حكم مخفّف إذا قورن بالحكم الوارد في التحريم: «وأمّا من شجرة معرفة الخير والشرّ فلا تأكل منها. لأنّك يوم تأكل منها **موتاً تموت**».

القصاص كان صوتاً، ولكنه موت **مؤجّل**، برغم ما في التأجيل هنا من مخاطرة. فالمخلوق الذي تسلّل خفيةً ليمدّ يده لاختلاس كنزٍ وُضع أمانةً بين يديه لن يتورّع في ارتكاب جرم أعظم شأناً كأنْ يأكل من شجرة الحياة فيفوز بكنز الكنوز (الخلود). ولهذا جاءت لعنة الطرد من رحاب الربّ كوصمة عارٍ على جبين السليل لا لتجيره من القتل كما هو الحال مع العلامة على جبين قابيل، ولكن لتكون له حصناً يجيره من **الخلود**.

حُكْم الربّ يتضمّن حريّة الإرادة، ولكنها تلك الحرية التي تستطيع أن تحقّق كل شيء باستثناء شيء واحد: **الخلود!**

بهذا الامتياز صار الإنسان خليفة الله في الأرض **ليمتلك** بهذا الفرمان سلطاناً على كلّ كائنات الأرض بما في ذلك السلطان على أخيه الإنسان أيضاً، لأن مبدأ **الإمتلاك** هو الترجمة الحقيقية لمبدأ **الخطيئة**. لماذا؟ لأن الملكيّة كانت بمثابة الخروج **الثاني** من ملكوت الله. لماذا؟ لأن الملكيّة هي الوباء الذي أمات في الإنسان **روح الحريّة**؛ هذه الحريّة التي كانت سليلة الرحمة الإلهية التي كادت أن تخلع على الإنسان هويّة سماويةً لأنها مستعارة من سجيّة رب السماوات والأرض. بروح الملكيّة هذه ارتكب بروميثيوس خطيئة خروجٍ آخر من رحاب الفردوس، وبروح هذه الملكيّة ارتكب مريد الحديد خطيئة أخرى تسبّبت في اغترابٍ ثالث عن فردوس الروح. فالخطايا الثلاثة، في النهاية، ما هي إلاّ فراديس **بديلة** عن الفردوس الأصل. واللعنات الناتجة عنها ما هي إلاّ قصاص كان وسيظل قَدَر كلّ محاولة لكسر ختم التحريم. قدر كلّ محاولة لكسر **احتكار الحقيقة!**

(7)

ثالوث الأشقياء إذاً خطاةٌ، ولذلك استحقّوا قصاص الربّ، ولكنّهم عظماء في خطاياهم، ولذلك استحقّوا الإكبار!

2 ـ ثوبٌ لم يدنّسه سَمُّ الخياط: الوسيط

(1)

خطيئة النّحاس مستعارة من طبيعته كوسيط. فهو كهوية معدنيّة يقف في البرزخ الفاصل بين الآثمين الخالدين: الحديد والذهب. في سيمائه تتجلّى مسوح هذين القرينين بوضوح. فهو يتلبّس زيّ الذهب الأوّل وهلة، ولكنه لا يلبث أن يكشف عن وجهه الحقيقي الكئيب بمشيئة الزمن ممّا يؤهّله لتبوّء عرش استكبار لم يُخلق له. أي أنه لا يصلح مبدأً مكابراً فحسب، ولكنه يُضبط متلبسّاً بالتنكّر. والتنكّر في ناموس الحقيقة لن يعني سوى شيء واحد وهو: الاحتيال، أو انتحال دور مزوّر.

والقدرة على استبدال الجلدة عبقريّة ذلك الشريك الخفيّ الذي لم يتخذه مَلَك الظلمات قناعاً للإطاحة بعرش مريد الرّب إلاّ لعلّة هذه الموهبة الحميمة الصلة بمعجزة الخلود التي صارت حكراً على الحيّة. من هذه الزاوية يكتسب النحاس صلة قرابة بهذا الرسول الذي نصّبه مَلَك الظلمات خليفةً له على الأرض منذ حلف التكوين. وهي هويّة مثلثة الأضلاع. أي أنها مثفّاة الأركان مثلها مثل ربّة التكوين «تانيت». وهي تثفية لم تحدث مصادفةً،

لأن خليفة مَلَك الظلمات على الأرض يؤدّي في العلاقة مع القطبين الآخرين (الحديد والذهب) رسالةً مثفّاة الأركان: فهو سلطان السواد من واقع دوره في نسْج خيوط المكيدة التي ألقت بمريد الرّب إلى ظلمات الحضيض ليصير أوّل ضحيّة في التاريخ. والظلمات كما نعلم هي هويّة معدن سمّ الخياط المتمثّل في الحديد.

هذه أثفية أولى.

أمّا الأثفية الثانية فحميمة العلاقة بالمعدن الربوبي (الذهب) الذي لم يفقد هويّته العلوية هذه إلاّ بسبب تنكّره للقداسة واشتراكه في المكيدة بسلسلة الإغواء. هذا الإغواء الذي كان حجر الزاوية في المكيدة الأولى الواردة في معجم المتون المقدّسة تحت اسم «الخطيئة الأولى» والذي كان للحيّة (كممثّل مفوّض من قبل مَلَك الظلمات) الفضل الأوّل في تدبيرها. والبرهان؟ البرهان يكمن في سلسلة من الخصال المشتركة التي لم يكن الإغواء سوى الحرف الأوّل في أبجديّتها. أمّا حرفها الأخير فلن يكون غير الهويّة المستديرة المستعارة من قبل القرينين كقناع أَمْلَتْه شريعة المكيدة كخداع. هذا الخداع الذي اعتمده النحاس بتنكّره لتصير له خصلة تمثّلها عملاً بوصيّة الحيّة كأحيل حيوانات البريّة (سفر التكوين). أمّا طبيعتها في العلاقة مع الذهب فتتمثّل في سجيّة الدائرة المختلسة من ملكوت الربوبية. فكلّ جرم لا يحاكي الربوبية في استدارتها جرم مشكوك في نواياه. وما تسابق الأجرام السماوية

لاكتساب الهويّة الدائرية إلاّ الدليل على هذا؛ لأن الاستدارة وحدها تجير من بطش الزمان. أي أنها تميمة خلود قبل أن تصبح شهادة وجود. والحيّة لا بد أن تستدير بجرمها لتبرهن على هوية خلودٍ ابتنت حجر زاويته بالقدرة على استبدال جلدتها متخذةً من الذهب قدوة سواء في هويّة خلوده كمعدن لا سلطان للزمان عليه كبقية الكائنات الفانية، سواء في الاستدارة. فالذهب كهباء دفين بُعْدٌ خفيّ كالربوبية، وهو في الاحتكام إلى الخفاء قرين للحيّة في بياتها في جُحْرها. فإذا انكشف واستظهر فهو كيان يقف على الحياد ما ظلّ سبيكةً. إنه في هذه الحال إله أخرس، صنم لا يختلف عن الحجر. أي أنه ميّت. ولا ينقلب مارداً إلاّ ساعة يصيبه المسّ دون أن يعني هذا أنه ليس مارداً في طبيعته الأولى. ولكن وجوده في المبدأ هو مارد مغلول بالقمقم. مارد يسكن حبوس السبيكة، ولا يفلت من عقاله إلاّ بفعل فاعل مثله في ذلك مثل النّار الكامنة في الطبيعة، أو فلنقل مثله مثل قرينه الحديد الذي لا يتجبّر ليزرع في الدنيا الخراب إلاّ بإيقاظه من السبات بفعل عمل سحرة الحديد.

الذهب أيضاً يقلب للعالم ظهر المجن ما أن يستدير بيد الصانع، كأنّ سلطانه لا يستقيم إلاّ بالاستدارة. كأنه يضع لخالقه الأرضي الاستدارة شرطاً للفوز بالقيمة، شرطاً للفوز بالسلطة. تلك السلطة المزوّرة التي تتّسم بالخداع لأن الخليقة تعبد فيها البُعْد الربوبي (المتمثّل في خلوده كمعدن يُعوّل عليه لأنه غير فانٍ مثل

الخليقة) ولا تكتشف سلطانه اللاأخلاقي، بل والشرير، إلاّ بعد فوات الأوان، لأنها لا تدري أن الروح إذا تجسّدت فقد اغتربت، بل وتنكّرت لهويّتها الربوبيّة حتى لو كان هذا التجسّد ذهباً.

الذهب، الآن، بعد الوقوع في يد الصانع، مارد مستدير سواء أكان فتخةً في إصبع، أو سواراً في المعصم، أو خلخالاً في الساق، أو قرطاً في الأذن، أو خُزامةً في فنطيسة خنزير، أو في أي شكل كان. في هذه الحال يستعير المارد سلطته الاستثنائية بسبب عبقريّة الخطاب الموجّه للعالم. وهو خطاب عسير أن نكتشف حقيقته بسبب القناع المتقن المستعار أساساً من الوعد الخبيث الذي يوهم كل مريد بتحويل ضعفه الإنساني إلى سلطة إلهية، أي أنه طُعْم لاستدراج الإنسان للانتصار على ضعفه الخالد وتحويله إلى ربّ. وأن يتحوّل المخلوق الفاني، بل والفاسد، إلى ربّ على الأرض هو الإغراء الذي لا سبيل لمقاومته. من هنا امتلك الذهب وما يزال يمتلك السلطان على العالم. وهو أمر إذا كان تجديفاً في حقّ الناموس الأخلاقي إلاّ أنه بمنطق المكيدة الأوليّة فصل آخر في مسيرة منفى الأزل حقّ لملك الإغواء أن يتباهى بتدبيره ممثلاً في خليفته على الأرض: الحيّة!

ألن يكون هذا هو سرّ تنصيب الأمم (المبثوث في الإرث الميثولوجي) لصاحب الظلمات حليفاً للحيّة، والذهب معبوداً بديلاً للمعبود، والحيّة حارساً على هذا المعبود البديل للمعبود؟

(2)

الأثفية الثالثة في الوصيّة تكمن في القناع، وتتعلّق بمعدن النّحوس. فالتنصّل من الهويّة الجلدية واكتساب مظهر آخر هو امتياز حِكْرٌ على الحيّة وعلى قرينها النحاس. وهو تنكّر لا يخفي عمقاً (كما هو الحال مع الرمز) بقدر ما يخفي مكيدة. وهي مكيدة ليست موجّهة إلى عابد المعبود وحده، ولكنّها تدبير لإبطال مفعول ناموس المعبود المتمثّل في سلطان الزمان؛ هذا الناموس الذي لم يكن يوماً سوى إرادة المعبود القاضية بإبادة كل كيان له حضور في ملكوت هذا السلطان. واستبدال القناع في حال هذين القرينين (الحيّة والنحاس) ليس تخفيّاً، ولكنه جنس من تحوّل. تحوّل يؤهّل للاحتيال على لغز الزمان لا بالفرار من سلطة الزمان، ولكن للسير في ركاب الزمان. ومواكبة هذا البعبع حيلة أعظم، لأنّها استجارة بالبعبع لا فراراً من وجهه، أو تخفيّاً من مبدأ لا تُخفى عليه خافية، ولكن تلبيةً لنداء الحكمة التي تقول أنَّنا لا نأمن ممّا نخاف إلاّ بالاعتصام بساحة ما نخاف!

فالنحاس أيضاً حرباء تبدأ مسيرتها ذهبا إَبريزاً، ولكنّها تنتهي حديداً كئيباً. تبدو في البدء فيضاً شمسياً، ولكنها تنتهي ظلمةً سفليّةً. تتجلّى رايةً ربوبية (مستعارةً من ملكوت المعبود رع)، ولكنها لا تلبث أن تنتكس بالكشف عن هويّتها كنحس، لأن كلمة «نحس» العربية المرادفة للشؤم إنّما استعارت مدلولها من كلمة

«نحاس»، كما استعارت كلمة «نحاس» العربية مدلولها من كلمة «نهس» البدْئيّة (المصرية القديمة والطارقية) الدّالة على معنى «سليل النار»، أو «الجرم المحروق بالنار» كنايةً عن لون الظلمة، أو السواد، الذي تطيّرت من سيمائه كل الأمم حتّى صار رديفاً شرعياً للشؤم (لأن الحاء الساميّة ما هي إلاّ هاء في اللغات الحامية).

ولكن السؤال هو: لماذا يصير النحاس نحساً؟

هل يُعقل أن يصبح التبرزخ بين قطبين (الأعالي والأسافل، المعبود وعابد المعبود) تأديةً لرسالة رسول، أم اقترافاً لخطيئة؟

(3)

البرزخ بين القطبين ليس دائماً قريناً لرسالة الرسول، ولكنه كثيراً ما يستعير دور مريب هو: دور الوسيط.

الوساطة كانت عملاً دميماً في أعراف كل الأمم بسبب لا أخلاقيّتها.

ففي مهنة رذيلة كالتجارة أطلقت الأجيال على وسيط المبادلات التجارية إسماً شائناً ولا أخلاقياً هو: السمسار!

وفي مجال العلاقات الاجتماعية أطلقت الأجيال على وسيط العلاقة بين الرجل والمرأة لقباً أرذل بكثير بسبب الإيغال في لاأخلاقيّته هو: القوّاد!

أمّا في نطاق سماوي كالإيمان فقد لعب الرهبان دوراً سلبيّاً منكراً في الوساطة بين المعبود وعابد المعبود انتهى إلى ذات المأزق اللاأخلاقيّ المتمثّل في تحرير صكوك محو الخطايا مقابل فدية شقيّة من حطام الدنيا!

ولكن السؤال هو: أيّ سحر يكمن في الوساطة إلى الحدّ الذي ينتج فيه أي مجال دنيوي خليفةً يتولّى الأمر كما في النشاط الاقتصادي (السمسار)، أو النشاط الاجتماعي (القوّاد)، أو النشاط الديني (الراهب)؟

(4)

السّحر الذي يستهوي يكمن في الشهوة الأبديّة إلى السلطة. فالوسيط التجاري لا يربّي الأموال عشقاً في تكديس الأموال إلاّ إذا كان مصاباً بداء حبّ الذهب على طريقة «كريوز»، أو الأسطوري «ميداس»، ولكنّه يستميت ليستولي على أعظم نصيب من هذا المارد ليقينه بأن المال طاغية ميّت إذا ظلّ مالاً، ولكنه سلطة حقيقيّة إذا تحرّر من القمقم. والوسيط الديني لا يهب صكوك الغفران لقاء حطام الدنيا تحقيقاً لمنفعة فانية، ولكنه يتشبّث بلعب هذا الدور اختزالاً لصلاحيّات المعبود، أي انتحالاً لسلطة الرّب!

والوسيط الاجتماعي الذي يقرن القطبين برباطٍ (سواء أكان شرعياً أو إباحيّاً) لا يفعل ذلك للفوز بوجاهة اجتماعية يدري جيّداً

أنها باطلة، ولا لنيل نفع يعلم أنه بهتان، ولكنه يفعل إشباعاً لشهوة دنيئة (برغم هويّتها المستترة) لنيل السلطة.

هذا يعني أن الوساطة في المبدأ وسيلة لإنجاز الهيمنة، ولهذا السبب فهي خطيئة. لماذا هي خطيئة؟ هي خطيئة لأن رسالتها استعارة لصلاحية هي حكر على الرّب وحده. والسيرة من هذا المنطلق ليست مجرّد تجديف في حقّ الربوبية، أو هي مجرد محاولة للاحتيال على بعبع الزمان عندما تتنكّر وراء قناع كالتحوّل أو التخفّي، ولكنّها خطر مبين لأنها في حقيقتها عمل انقلابي للإطاحة بالرّب، وتنصيب العميل المجبول بروح الخياط بديلاً لسلطانه.

(5)

في وساطة النحاس بين الذهب والحديد يكمن سعي المعدن لاستلاب رسالة النقيضين. تكمن النيّة في الفوز بالسلطتين: سلطة الرّب، وسلطة عدوّ الرّب، برغم تداخل هاتين السلطتين الناتج عن تداخل رسالة المعدنين كممثّلين لهما.

في الوساطة بين النقائض يكمن دائماً سعي آخر لئيم للفوز بشهادة براءة. سعي خفيّ ربّما وليس لئيماً، برغم قيام النتيجة شهادةً على اللؤم. لأن التجربة برهنت على أن المسعى لسلب السلطتين لا يقنع بالسلطتين حتّى لو قُدِّرَ له نيلهما، ولكنه يأبى إلاّ أن يُدْخِل على الغنيمة تحويراً خطيراً، تحويراً يمكن أن يُعدّ في

العرف تزويراً. يحدث هذا لأن صاحب الظمأ إلى السلطة لا يقنع بالسلطة حتّى لو كانت مطلقةً، حتّى لو كانت ربوبية، إذا لم تخالطها **الملكيّة**. ينسى مريد السلطة في حمّى ظمأئه سجيّة السلطتين السفلية وكذلك العلوية المنزّهة بطبيعتها الأصلية عن الملكيّة. ينسى المريد أن سلطة الألوهة، في جدلها مع سلطة نقيض الألوهة، ترفض الاعتراف بالامتلاك، لأن في الامتلاك تغترب السلطة الحقيقية باعتبار الملكيّة جرثومة مميتة لا ترحم بقصاصها المميت لا طرف المالك، ولا طرف المملوك، فتنفيهما كليهما. تنفي المالك والمملوك لأنها إن لم تفعل فسوف تتنكّر لهويّتها كخطيئة. وصاحب الملكوت (كمالك للمُلك) لم يكن منزّهاً بطبيعته عن التهلكة إلاّ لأعجوبة تنزيه سلطته العلوية من جرثومة الملكيّة سواء أكان هذا التنزيه بواسطة ناموس علوي هو القَدَر (الذي قضى بأن ينال المخلوق الأرضي الجزاء لقاء فعله)، أم كان هذا التنزيه أرضياً بواسطة ناموس الطبيعة (الذي قضى بأن ينال المخلوق قصاصه بما امتلكت يده)؛ لأن العدالة المنزهّة من شرّ الامتلاك وحدها ترى الإنسان قيمةً رهينةً فعلها، وهي وحدها ترى هذا الإنسان في ضوء علاقته بالملكية، ولهذا السبب هي وحدها عادلة؛ عادلة لأنها أخلاقية.

السلطة الملطّخة بجرثومة الملكيّة، إذاً، سلطة مشبوهة. مشبوهة لأنّها لا تملك مؤهّل **الحياد**. والحياد شرط السلطة في

إقامة النظام الأخلاقيّ، أي **العادل**. والعدالة في ظلّ النظام الأرضي عنقاء مغرّبة، **لأنها بنت بيتها مثلها مثل الحكمة التي يتحدّث عنها** سفرِ الأمثال. لأنها لا تملك الحيلة لأن تولد في وطن خارج وطن الرّب الذي لم يرد في المتون المقدّسة أنه ارتاح من عمله في اليوم السابع إلاّ للتدليل على فراغه، لا من إبداعه فحسب، ولكن من فراغه من وضع **الناموس المحكم المخوّل بتسيير نظام هذا الإبداع ليقف صاحب الشأن على الحياد**. وفهم الطبيعة العميقة للمتن المقدّس (سفر التكوين) هو ما يؤهلنا لأن نفهم الفهم الصائب حقيقة جواب إله معبد دلفى على لسان العرّافة القائل: «حتّى نحن الآلهة لا نملك سلطةً على القَدَر». ألن يكون القدر هنا هو الناموس الذي أحكم إبداعه الرّب ونصَّبَه على الكون خليفةً مطلق السلطان ليسكن هو ملكوته سكون المتفرّج على المسرحيّة من وراء حجاب؟

مشاهدة المهزلة الدنيوية من وراء حجاب ليس غياباً، ولكنه حضور. حضور في الهويّة. حضور في الوجه الآخر للحقيقة. حضور في **الحريّة**. والناموس، كوسيط، إنّما يستعير صلاحياته كشريعة قدرية من حضوره في الهويّة، من حضوره في الحرية، ليصير رسول النظام القاسي، ولكنه النظام الأخلاقي البديل لنظام الملكيّة الذي يقف فيه الوسيط الدنيوي وصيّاً مجبولاً **بالخطيئة**.

ثقافة مدنّسة بِسَمٍّ الخياط

(1)

ما هي هويّة المعلومة؟ هل للمعلومة علاقة بالاسم الذي استعارت منه اسمها ألا وهو العلم؟ وفي النهاية: هل المعلومة قيمة (قيمة معرفية تحديداً)، أم أنها مكيدة مدبّرة ضدّ هذه القيمة؟

المعلومة توهمنا بحميميّتها في العلاقة مع الواقع ابتداءً من الواقعة وانتهاءً بالمسلّمة. أي أنها تدّعي الانتماء إلى **الحقيقة**، برغم أن الواقع الذي تعوّل عليه هو أوّل من يخذلها بإسقاطها من علياء ادّعائها ليحشرها في خانة **الشائعة**. ولكنّها، برغم ذلك، لا تفقد سحرها؛ هذا إن لم تزدد بالانتماء إلى الشائعة فتنةً؛ لأن وباء الفضول الذي يتلبّسنا لينسج من وجودنا حجاب اغترابٍ عن حقيقتنا إنّما يستعير سلطته من هذه المعلومة المجدولة أساساً من روح الشائعة. فهي تُلتقط لتُمضغ، وعندما تُستهلك، تُلفظ، كما تُلفظ الشائعة، ليجري البحث عن معلومة أخرى بديلة تصلح جديداً في عالمٍ لا وجود فيه لجديد. أي أنها برغم مظهرها الموحي بهويّتها كحقيقة بيد أن سجيّتها المرادفة للأكذوبة سرعان ما تحالفها الغلبة بدليل حاجة صاحب نوايا السوء للمعلومة أكثر

بكثير من حاجة صاحب النوايا الحسنة. وهو اكتشاف كفيل لا بإعلان المعلومة بدعة خارجة عن سلطان القانون الدنيوي وحسب، ولكن بإعلانها بدعة خارجة عن سلطان القانون **الأخلاقي** أيضاً.

(2)

المعلومة تستغلّ هويّتها **اللغوية** المستعارة من العلم أبشع استغلال دون أن تقدّم البرهان على شرعية أو مصداقية هذا الانتماء. فأن نعلم أمر يختلف جذرياً عن أن نتلقّى معلومةً. أن نعلم يعني أن ننتبه. أن نعلم يعني أن نُستنفر. أن نعلم يعني نُستفزّ. أن نعلم يعني أن نستبطن. أن نعلم يعني أن نستيقظ. أن نعلم يعني أن نحرم تمهيداً للمثول في حضرة ربّة اسمها المعرفة. هذه المعبودة التي تشترط التحلّي بالتخلّي، بل وتشترط التسليم، وقبل كل شيء، **التأمّل**، لقبول المريد في رحاب حَرَمها. وهو ما ينفي أي صلة لها بما أطلقنا عليه اسم المعلومة التي تستنكر الاستنفار بطبيعتها وتنصّب الاسترخاء له بديلاً؛ كما ترفض اليقظة؛ لأن اليقظة برهان حضور في حضرة الوجود، ودين المعلومة ليس الحضور في العالم، ولكنه ناموس الاغتراب عن العالم.

الهوَس بالمعلومة، في الأرومة، هوَس **بالجديد**. أي أن غايته إشباع الأذن التي لا تمتلئ من السمع (الجامعة 8 : 1). وهي، لهذا، تعبير حميم عن الأمر المجبول بأشدّ أجناس اللهفة: «أنظر!

هذا جديد!» (الجامعة 1، 8) برغم أن المتن المقدّس لا يلبث أن يوجّه الصفعة المخيّبة للآمال: «فهو منذ زمانٍ كان في الدهور التي كانت قبلنا». هذا الهتاف الملهوف يصيب مريد المعلومة بضرب من مسّ مقدّس مجبول بمفارقة حتّمتها **استحالة** إشباع حاسّة لا تشبع بجبلتها من السمع وهي الأذن. أي أن رسالة المعلومة ليست موجّهة أساساً إلى العقل (كمعقل معرفة)، ولكنّها رسالة موجّهة إلى الحواس!

هذه النتيجة تقودنا إلى رحاب أخرى. تقودنا إلى ساحة كانت عبر الدهور مسرحاً للمعلومة وهي الأسواق. فأجيال الطوارق تردّد منذ القِدم مثلاً يقول: «إِيسَلان هان إِسَوان» الذي يعني في الترجمة: «اطلب الأنباء في الأسواق». وقد جاء المصريون ليطلقوا اسم «إِسَوان» على الأسواق أيضاً. و«اسوان» كإسم مستعار من طبيعة المكان القديمة كسوق للمبادلات التجارية في مصر القديمة. وهي كلمة ترد في هذه التسمية في صيغة الجمع مفردها: «**إسو**». فإذا أُضيفت لها ثائي التأنيث (كما تملي قواعد اللغة) صارت «**تسوت**». وهي كلمة تحمل دلالة مثيرة (برغم أنها مستعارة من كلمة شائعة تتردّد على الألسن بلا انقطاع في المعنى الأصلي الدّال على السوق) وهي: **المقبرة!**

فما هي العلاقة التي يمكن أن تقوم بين السوق والمقبرة؟ العلاقة لا تكمن في الحرف، ولكن في **المفهوم**. فكلمة «**سوق**»

العربية تحمل هويّة بذئية تعني «**العشّ**»، كما تجري على لسان الطوارق إلى اليوم. وهي هوية تعبيرية مستعارة من التجربة الحسيّة باعتبار السوق تكوين مستدير مستغلق بإحكام متناهٍ. والوجود في نطاقه محكومٌ بناموسه الصارم هذا المحكم الانغلاق حول كلّ من ارتاده مكوّناً بذلك **محفلاً مغلقاً** حول نفسه لا يكتفي بالانهمام في نشاطه الاقتصادي (اللاأخلاقي) المتمثّل في تبادل الصفقات التجارية، ولكنه يغرق في ممارسة علاقات ذات طبيعة ملتبسة يمليها نشاط أي جماعة محكومة بناموس المحفل والتي يصير فيها الفضول إلى القول معبوداً أعلى، والاحتكام إلى المعلومة لا إرواء لجوع الأذن إلى السمع وحسب، ولكن لتغذية الروح المستلبة بالمعنى الموهوم كبديل للمعنى المفقود؛ لأن السوق هنا (كرديف شرعي للمقبرة) لا يعود وطناً للحياة، لا يعود معبداً للصلاة، ولكنه كيان يهيمن فيه **لغو الأصوات**، وتتسلّط فيه المعلومة بوصفها كلمة سرّ جثامين تظنّ نفسها على قيد الحياة، ولا تدري أنها (بالهوس إلى المعلومة) قد اغتربت عن حقيقتها وصارت جنساً من موتى يدفنون أمواتاً!

(4)

المعلومة، إذاً، ليست جملة خالية من الإلهام ومن روح الشعر وحسب، ولكنّها نبأ عارٍ من النبوّة. نبأ منسوج بخياط الأكذوبة. نبأ محبوك بسمّ الخياط المستعار من سلطان الأسواق الذي لم يكن

يوماً سوى **سلطان الظلمات**. وهي لهذا ليست عدوّاً لدوداً للعلم فقط (هذا العلم الذي تتنكّر المعلومة بأثوابه)، ولكنّها عدوّ للحقيقة أيضاً. وفي عداء المعلومة لجلالة الحقيقة تكمن السجيّة اللاأخلاقية للمعلومة. في السجيّة اللاأخلاقية للمعلومة تكمن الطبيعة الخبيثة للمعلومة. تكمن الطبيعة **الآثمة** للمعلومة.

(5)

المعلومة غير معنيّة بحضورنا في الوجود؛ هذا الحضور الذي اعتدنا أن نطلق عليه اسماً مهيباً هو: **المعرفة**؛ لأن المعرفة هويّة **تأمليّة** لا علاقة لها بالعلم بالشيء، ولكن يقينها التفكير، أو بالأصحّ، ترويض العقل على التحليل، والتأويل، واستجواب **البُعْد المفقود** في ظاهرة الوجود بعيداً عن بلبلة المعلومة الموبوءة بجرثومة الخطيئة.

في ظلّ غياب الروح التأمليّة أفلحت المعلومة في **تسييس** العالم تسييساً عميقاً لا يقف عند برزخ تغريب العلاقة بين الإنسان وأخيه الإنسان، ولكن يتجاوز هذا البرزخ ليطبع العلاقة بروح الخطيئة ليصيب الروح في الصميم. فماذا يعني تعبير «**الشبكة الدولية**» إن لم يكن تحويل محفل السوق (بمفهومه الاصطلاحي القديم) كياناً عنكبوتيّاً شاملاً يلهث فيه الكلّ طلباً لغنيمة وهمية تنفي هذا الكلّ عن حقيقته الروحية بعد أن أصبح الهوس بالمعلومات عبادةً دنيوية يومية ليست بديلة للثقافة وحسب، ولكن عبادة **بديلة** للعبادة، أي للديانة؟

حمَّـة الخياط

(1)

الثوبُ ثوبٌ حرامٌ، محبوكٌ بنسيجٍ مستعارٍ من قطن الحقول، وليس من عهن أنعام المراعي. أي أنه ليس تلفيقاً مركّباً من رقوق الجلود أيضاً. ولكنه هبة الطبيعة الأمّ، وليس غنيمةً منزوعةً من الأمّ غصباً. لأن هبة الطبيعة وحدها تصلح لباساً لعابدٍ انتوى أن يمثل بين يدي الربّ في رحاب المعبد. ولكن أيّ سرّ يتخفّى في هبة الطبيعة حتّى تحتكر حجاب صاحب العبادة؟

سرّ الهبة في الأمومة. فالخليقة سليلة الطبيعة كما المخلوق سليل الأمّ ما ظلّ الأب بُعداً مفقوداً في كلا الحالين. بل الأم (سواء أكانت في بعْدها الأكبر أم في أنموذجها الأصغر) لا تهب هبتها إلاّ لتكون لنا رسولاً إلى ملكوت الأب علّنا نستعيد بالقربان أبوّتنا. علّنا نستعيد بالقربان شرعيّتنا. علّنا نستعيد بالقربان هويّتنا. علّنا نعود بعون القربان من غربتنا.

ولهذا تحرص الأمّ أن تهدي العُبّاد خيط الثوب مجبولاً بروح

القداسة لتضعه بين أنامل العذارى لينسجنّه مسربلاً بالشَّعْر وأنفاس الحنين شريطة ألاّ تعترض حمَّة الخياط مسيرته في السبيل.

(2)

الخياط لم يكن ليرجم بالدّنَس لولا الهويّة. الخياط لم يكن ليرجم بالدّنس لو لم يكن مسبوكاً من المعدن النجس. الخياط لم يكن ليرجم بالإنكار لو لم يتخذ سمّ الخياط ذيلاً. وسمّ الخياط لم يكن ليجابه بالقطيعة لو لم يتمادَ ليتخذ لنفسه **حمَّةً**.

ولكن ما معنى أن يتمادى معدن النحوس فيتخذ لنفسه حمّةً بعد أن اتخذ لنفسه سَمّاً؟

السمُّ سمٌّ بالشَرك. السمُّ سمٌّ بالبرزخ الفاصل بين البراءة والدنس، بين القداسة والخطيئة، بين الفردوس والمنفى، بين الروح والجسد. في تلك الفجوة، في ذلك الخلل المتناهي الضآلة، في تلك العورة التي لم تكن سوأةً حقّاً بحضورها في مؤخرة الخياط كأنّها الإست، ولكن بسبب دورها **كرسول إغواء**. بمشيئة الخواء في فراغ العين (المثيل في الواقع للهاوية) يستعير السَّمّ سلطته كرجثوم يسمّم بدن العالم.

وهي جريمة لم تكن لتكتمل لو لم تسبقها حملة الإثم التي استباح بمقتفاها صاحب الحديد حرمة الأم لينتزع من جوفها السرّ المميت غصباً ليحقّق الشقيّ بهذه الخطيئة اغترابه الثاني عن رحاب

الفردوس، برغم أنه لم يستحِ من أن يتباهى قائلاً أنه قطع بهذا الإنجاز شوطاً أبعد في طريق المعرفة.

(3)

بعبور خواء السمّ في الخياط عبر الشقيّ الأبدي إلى الخواء. عبر برزخ الإغواء إلى مملكة الخواء ليجني البهتان بدل أن يجني الفوز، بدل أن يجني الحقيقة؛ كأنَّ خواء سمّ الخياط كان منذ الأرومة قريناً حميماً لخواء الدنيا، ليصير خواء سمّ الخياط هذا قريناً حميماً **للحمّة** أيضاً في النهاية.

فإذا كان الاستسلام لإغواء سمّ الخياط، وولوج الخرم الحرام إلى الجانب الآخر، معادلاً شرعيّاً للتّيه عن ملكوت الحقيقة، فإن ابتداع الحمّة في رأس الخياط كان في السيرة مرحلة أشدّ خطراً بما لا يُقاس. فإذا كنّا قد تتبّعنا رحلة السمّ في مكانٍ آخر من هذا البيان بما يكفي، فإنّنا لسنا بحاجة لأن نرحل في المجاهل أبعد مما يجب كي نكتشف أخيراً أن الحمّة في حقيقتها ما هي إلاّ الحميم الطبيعي للموت.

فالحمّة، لو تأملناها مظهراً، لتبدّت لنا حربةً في حجمها المتناهي في الصغر. أي أنّها **سلاح**. والسلاح في كل الشرائع **أداة عدوان** وليس تعبيراً عن تحيّة سلام في كلّ حال. ولكن هل أفلحنا عندما قلنا أن الحمّة أداة عدوان؟ الواقع أن العدوان مفهوم ملتبس لأن سببه قد يكون مجرّد الدفاع عن النفس الذي إذا تجاوز الحدّ

انقلب عدواناً، أو جنس عدوان. ولكن رسالة الحمّة كرأس حربة هي: **القتل!**

ولكن السؤال هو: هل يستطيع القتل أن يمتلك **ناموساً أخلاقياً**؟ هل يستطيع القتل أن يمتلك المبرّر الأخلاقي حتى لو كان دفاعاً عن النفس؟ القتل لا يملك الحقّ في اكتساب الشرعية الأخلاقية لأنه محكوم بغاية لاأخلاقية وهي نيل السلطة على العالم. بل نيل السلطة على العالمين. أي أنه ليس مجرّد محاولة لإرواء الظمأ إلى الهيمنة، ولكنه سعي صريح لاستعارة دور الربّ على الأرض، أي انتزاع زمام الخلافة الموعودة على الأرض لا بعون الحكمة، ولكن بقوّة السلاح، بسلطة **الحمَّة**!.

الحمَّة، إذاً، وُجدت **لتخترق**، وُجدت لتشقّ لنفسها طريقاً، وُجدت لتتغلغل، وُجدت لتتسلّل، وُجدت لا لتعبر ثوباً هو جسد العالم، هو جسد الوجود، ولكن وُجدت لتخيط بهذا الرحلة. وُجدت لتطعن في طريقها طعناً مميتاً، جارّةً في ذيلها جرثومة القيد المسمومة لتعتقل بهذا الزحف اللئيم الشبيه بانسياب الحيّة الكون في عبّها، لتبتلع الكون في جوف الدّنس.

حمّة الخياط لا تزحف في ثنايا الثوب الحرام لتبدع من النسيج القدسي لباس المعبد، ولكنّها تغزو الهبة الأموميّة بالنزيف لتحوّل الثوب **كفناً!**

(4)

من هنا كان اسم الموت في اللغة اشتقاقاً مستعاراً من الحمّة في كلمة **حمام**. وصارت شوكة العقرب المجبولة بالسمّ الزعاف **حمَّة** أيضاً. وكان من حقّ الحمّة في مجال الخياط، أن تصبح رديفاً للموت مرّتين لا مرّة واحدة: مرّة لطبيعتها كحمّة، ومرّة أخرى بطبيعة الخياط كجسمٍ مسبوكٍ من معدن الرجس كعدوّ أوّل في قائمة أعداء البكارة التي لم تكن يوماً سوى براءة، سوى وضوح، سوى كشف كشوفٍ مفتوح على الضوء انفتاح الحقيقة على الضوء. هذه الحقيقة التي كانت دوماً شرط الحجيج للدخول إلى رحاب الحرَم. هذا ناموس العُبّاد في زمن المثول بين يدي الربّ في رحاب المعبد. فالتحرّر من المخيط هنا ليس تطهّراً من رذيلة غازية وحسب، ولكنه تتويج لثوب الإحرام باعتناق فضيلة كانت دائماً رديفاً للحرية، وبالتالي للعبادة، وهي المسلك الأخلاقي. واستعادة الهويّة الضائعة (أو فردوسنا الضائع) إنما يكمن في الاستجارة بأعطاف هذا المحراب الذي تتزاوج فيه الحرية بالقانون الأخلاقي. عندها ينقلب العابد **معبداً**، وكفن الموت **ملاذاً**. لأن السيرة الأخلاقية تجعل من دنيا الباطل حياةً، كما تجعل الحرية من الموت ميلاداً.

في مديح السّمّ، في ذمّ السّمّ!

(1)

لم يستأثر معدن الحديد بهويّته، ولكنه أبَى إلاّ أن يشرك بها معدنين، اعتبرا في ناموس الأم، من الطينة ذاتها، وهما: الذهب والنحاس.

فإذا كنّا قد تناولنا في مكانٍ آخر من هذا البيان الطبيعة الجدلية لمعدن الحديد من خلال تعقيبنا المسهب على تحليل ازوالد شبنغلر للروح المزدوجة التي عاملت بها أمم العالم القديم ملّة الحدّادين فأكبرت فيهم الموهبة، في حين احتقرتهم في الوقت ذاته بسبب السليقة الآثمة لعملهم كرجسٍ من فعل السّحرة.

بهذه الروح الجدلية عامل القدماء معدناً قريناً للحديد هو الذهب. فهو، من ناحية، رمز قداسة. كما أنّه، من ناحية أخرى، رمز دنس. هو رمز قداسة لاشتراكه مع المعبود «رع» في خصالٍ أهمّها اللون المنبثق من البُعْد الناريّ. وليس مصادفةً أن يكون كوكب الشمس هو التجلّي المرئيّ للمعبود، والصفرة له علامة

يشترك فيها مع معدن الذهب، كما يشترك معه في الأرومة التي أبدعت اللون وهي النّار.

ولكن أمّ السجايا لم تقنع بالمظهر، ولا بالأرومة، لأنّ الرهان الحاسم يكمن في الهويّة. هذه الهويّة تكمن في قاسم مشترك أعظم بحقّ ألاَ وهو: الخلود!

فالذهب أصلح خليفة مستظهر يمكن أن يُنيب عن الربوبية في الحضور المجسّد لأنه المعدن الوحيد الذي لا يفنى ولا يصدأ؛ أي أنه المبدأ الوحيد في الوجود الذي لم يمتلك الزمان عليه السلطان. ولهذا السبب صار في ديانات جلّ أمم التكوين معبوداً جديراً بالإجلال لا لقيمته المادية وحسب، ولكن لقيمته الرمزية، أو فلنقل لقيمته الروحية.

هذه القيمة الروحيّة هي التي لمَّح إليها أفلاطون عندما أوصى بأن نعلّم أطفالنا أن ذهبهم ليس في سبيكة الذهب المتداولة في الأسواق، أو المستعملة في منابر المعابد، ولكن ذهبهم يتخفّى بعيداً بعيداً في قلوبهم.

معاملة معدن خطر مثل الذهب كمبدأ ربوبيّ يتجلّى أكثر ما يتجلّى في ديانة الإنسان المصري القديم حيث يستعير المعدن في الاسم هويّة الأرباب وطبيعتهم. فالإله «رع» الذي يتجلّى كمعبود في الشمس ينطق في لغة قرينة للغة مصر القديمة هي لغة الطوارق كـ«رغ» (بالغين) ثريّة الدلالة، لأنها تعبّر عن فعل «الاشتعال» من

ناحية، كما تعبّر عن «اللون الأصفر» الناتج بطبيعة الحال عن الاشتعال من ناحية ثانية. أمّا الدلالة الثالثة في الكلمة فهي «الذهب» حرفيّاً. وهو ما يعني أن النّار المقدّسة هي علّة السمة الصفراء، كما أنها علّة الذهب في هويّته النارية، أي الروحية؛ لأنَّ التجربة برهنت على وحدة الهويّة بين النار والروح في بدن الكائن الحيّ الذي ينقلب غنيمة للبرودة ما أن تهجره الروح.

في لغة الطوارق كثيراً ما يغترب حرف الغين في الكلمة ليُستبدل بحرف الواو لتصبح «رغ» في لسان الطوارق «رو» الدّالة على الشيخوخة في الزمان، أيّ القدمة، تماماً كما يمكن أن يحدث العكس حيث تصبح كلمة «أساهو» المصرية ذات الدلالة الدينيّة والحافلة بالثراء والغموض: «أساهغ» في شقيقتها الصحراوية الدّالّة على الحنين. والقدمة، أو القديم، كما نعلم هو أحد أسماء **الله** الحسنى حتّى في الديانات التوحيدية السائدة إلى اليوم.

وكلمة «رو» هذه هي «هرو» أيضاً (بإضافة حرف الهاء الدّال إمّا على البيت أو الوعاء أو مبدأ الاحتواء، وقد يُعامل معاملة الحرف الصائت القابل للاستبعاد من الكلمة دون أن يُلحق ضرراً بالمعنى) الدّالّة على ربّ الأرباب في الديانتين المصرية القديمة وأوائل الطوارق.

من كلمة «رو» هذه استعارت اللغات اللاتينية اسم الذهب في «Oro» (أو Ore) لا استعارة عن اعتباط أو مصادفة، ولكن بسبب

الدلالة التي تحملها الكلمة البذْئية «رو» هذه. فهذه اللغة لا تجد ما تصف به مبدأً محفوفاً بالغموض كالذهب حيث تجتمع رسالة قدسية كالربوبية وقيمة دنيوية كالثروة إلاّ كلمة قدمة الدّالّة لا على مجرّد الحضور الاستثنائي في الأمس الغابر، ولكن الدّالّة في عقل التكوين على مبدأ أجلّ وهو: الخلود. والطوارق ما زالوا يطلقون اسم: «أورغ» بدلالاته الثريّة الملتبسة على ملوكهم المخوّلون بأن يحكموا دون أن يملكوا. وهم لا يملكون الأرض قدوةً بإله الآلهة «هرو» الذي يحكم في علياء البُعْد، ولكنه لا يتنازل ليمتلك؛ لأنّ الملكيّة في عرف أمّة الرحيل المريدة للحرية هي خطيّة الخطايا. هذا يعني أن قداسة الذهب كامنة في هويّة هذا المعدن المستعارة من هويّة الربوبية التي هي الخلود.

ولكن السؤال هو: لماذا صار الذهب رمزاً للنحس في كلّ الثقافات؟ هل نستطيع أن نسمح لأنفسنا أن نقول إن الذهب روح المجهول التي تجسّدت فتبدّت، كما أن روح المجهول هذه هي ذهب تتبدّد فاستخفى؟ وإذا كان الذهب هو قرين حميم للربوبية التي لن تكون جديرة بحمل هذا اللقب إلاّ بالتخفّي، ولكنها تنقلب بعبعاً خطراً بالاستظهار أو التبدّي؟

(2)

ما زال السرّ كامناً في لغز النّار.

فالشمس ككوكب ناري هي تعبير عن الذهب وإله الآلهة. كما

أن الحديد يفقد هويّته الخرافية كحديد بغياب النّار. أي أنّ سرّه كامن بالأرومة في النّار أيضاً. وما يُقال عن الذهب وعن الحديد في العلاقة مع النّار ينسحب على معدن كئيب آخر هو: النحاس! فالنّار التي تهب الذهب لونه الشمسي، أي الإلهيّ، أي الأصفر، هي التي تهب الحديد لون الظلمات أيضاً. وما تفعله النّار بالحديد تفعله بمعدن النحاس الذي لا يختلف في عتمته عن عتمة الحديد إلاّ في الدرجة. والدليل؟

الدليل نستعيره من لغة التكوين أيضاً. فالإنسان المصري القديم يطلق اسم «نهس» على الأمم الزنجية عموماً. وهي كلمة إذا بحثنا عن هويّتها وجدناها لا تزال تجري على ألسنة أحفاد المصريين القدماء طوارق اليوم. وهي تركيب من النون الدّالّة في هاتين اللغتين على الملكيّة حيناً، وعلى الألوهة حيناً (لأن لا مالك في الوجود غير خالق الوجود). أمّا «هس» فتعني حرفيّاً: «اللّهب». وهكذا يصبح المعنى: ذوو اللهب، أو أصحاب السواد. ولمّا كانت الهاء الحاميّة تتعاقب مع الحاء السامية كقاعدة فإن كلمة «نحس» العربية الدّالّة على الشؤم إنما تمّ استعارتها من «نهس» البدْئيّة.

ولكن بأي حقّ يعامل السواد كنحس؟

الواقع أن السواد لا يعامل كنحس فقط، ولكن يُعامل كنقيضه

أيضاً! أي أنه يحمل هويّة جدلية أيضاً. ففي حين يعامل في بعض الثقافات كعلامة نحوس فيكون عنواناً للحداد، أو رداء يُخلع على المحكوم بالإعدام، نجده في ثقافات أخرى دليلاً على حسن الطالع. ففي أوروبا اليوم (سيّما الأمم السلافيّة) يتفاءل الناس بمظهر عمّال المداخن المكسوون عادةً بالسواد. كما يتفاءل الناس في هذه الأوطان برؤية القساوسة الذين يرتدون لباس الرهبان الأسود، في حين يتشاءمون من رؤية الراهبات اللائي لا يلبسن البُلُسْ كالرهبان.

ولو تأمّلنا هذا اليقين لاكتشفنا فيه بُعْداً بعيداً. فإنسان تلك البلدان لا يتفاءل بالسواد في ذاته، ولكنه يتفاءل بالسواد الذي سيكون له تميمةً تجيره من شرّ يومه كلّه. أي أنه بمثابة ترس صالح للاستخدام ضد الحسد والعين الشريرة وكل سوء يمكن أن يعترض سبيله في سعيه الدنيوي. وهو ما أطلق عليه قدماء العرب اسم «الميدع» الذي لن يكون في وجوده الطبيعي سوى ذلك الثوب الذي يرتديه الرجل ليكون وقاية لثوبٍ آخر.

وقد عبّر الثعالبي عن هويّة الميدع الاستعارية عندما أورد هذا البيت الشعريِ الرائع المستعار من شاعر مجهول قاله في غلامٍ له:

أقــدّمــه قــدّام وجــهــي وأتّــقــي
بــه الــشــرّ إنّ الــعــبــدَ لــلــحــرّ مــيــدعُ

(3)

العبد، إذاً للحرّ ميدع، أي تقيّة أو وقاية تجيره من عين الحسود، ومن شرور الكائنات التي لا حضور لها في الوجود.

ولهذا فإن التفاؤل هنا ليس تفاؤلاً بمواجهة لون منكر كالسواد، ولكنه فرح بالعثور على تميمة صالحة لردع عدوان العدوّ. وها هو النحس يتمادى ليستولي على المعدن الثالث في مفهوم الشؤم ليصبح النحاس في العربية استعارةً من حقيقته البذْئية المستنبطة من المصدر نفسه الذي استنبط منه الذهب، ومن بعده الحديد، هويّتهما المشتركة المجبولة بالخطر وهي: النّار!

فالنّار كانت أصل الهويّة ذات السليقة الجدلية. فهي في الكوكب المعبود في ديانة مصر القديمة الذي تُرتّل أناشيد البوابات عند غيابه في جوف أفعوان الظلمات أملاً في إنقاذه وانتظاراً لعودته. والنّار أيضاً أمّ الظلمات التي تستطيع أن تحيل الدنيا رماداً مثيلاً للظلمات لا في قشرة المظهر وحسب، ولكن في حضيض ناري السجيّة صار في كل الثقافات رديفاً لأرذل أجناس القصاص ألا وهو: الجحيم! النار إذاً في جوهرها الأعلى، ربّ أرباب. ولكن النّار في دركها الأسفل إبليس!

من هنا استعار الذهب بلونه النبيل، الأصفر، المستعار من لون المعبود، هويّته السوداء، يشترك فيها مع قرينين آخرين هما الحديد

بلونه الكئيب، والنحاس بلونه الأحمر الذي لا يلبث أن يغترب عن لونه ليستعيد هويّته الأصلية (السواد) فهل يصلح هذا التأويل مفتاحاً لاكتشاف سرّ ذلك العنوان الغريب الذي حيّر علماء الآداب منذ ما يقرب من قرنين والمتمثّل في «الأحمر والأسود» لستاندال؟ ألم يكن جوليان سوريل نموذجاً للإنسان الذي يجتمع فيه الربّ والشيطان في آن؟ ألن تكون لهفة الأم ذات القشرة السوداء إلى اللّون الأحمر في اللباس، دون كل الألوان، دليلاً نفسيّاً على وحدة الأرومة في هذين اللونين؟ ألن يكون هذا الحلف المثفّى (اشتقاقاً من الأثافي) سواء في انتمائه أو في سجيّته رسولاً حاملاً لراية الخطيئة التي عبّرت عنها الثقافة العربية تعبيراً استعارياً من خلال كلمة «السّمّ» كما سبق التحليل في مكان آخر من البيان؟

ففي كتب اللغة، كما يؤكّد الثعالبي حرفيّاً، أنّ السّام تعني عروق الذهب. وفي بعضها الآخر: أنّ السّامة سبيكة الذهب أيضاً. وهو يورد هذا المتن في معرض حديثه عن حقيقة أصل تعبير الثوب المهرّى (وهو الثوب المصبوغ بلون الشمس، كما يقول) كاشتقاقٍ مستعارٍ من كلمة «هراة» الفارسية كما يزعم الأصبهاني الذي ينتمي إلى المدينة ذاتها، ولكن الثعالبي ينفي علاقة «هراة» هذه بمصطلح «الثوب المهرّى» ويرى زعم الأصبهاني ضرباً من التعصّب الأبله لجنسه الفارسي، ولكنه يُرجع سرّ التسمية إلى عروق الذهب الملقّبة بـ«السّام».

ولكن لو عدنا إلى لغة البدايات لاكتشفنا أن كلمة «هُر» التي اشتقّ منها نعت «المهرّى» إنما تنتمي إلى لغة مصر القديمة ولغة الطوارق حيث تعني مبدأ الإشراف على علٍ، أو الحراسة. وهي لهذا السبب تعني في اللغتين الشقيقتين معنى الباب أيضاً باعتبار الباب حارس على البيت. كما تعني في لغة الطوارق أيضاً: الغلق، أو سدّ الفوهة (أية فوهة) بجرم ما. من هذا المبدأ أطلقت اللغتان اسم: «هُر» على كائن نال قدسية بسبب انتمائه إلى الأعالي وهو الصقر الذي نعلم من ديانة القدماء أنه لم يكن لينال هذا الإكبار لولا طبيعته كوسيط يسكن الأجواء الواقعة بين السماء والأرض، أي في وطن «رغ» المجهول بفيوض اللون الإلهيّ الأصفر، ليصير بهذا الامتياز رسول السماء إلى الأرض، وبالتالي، معبوداً. وقد أضافت اليونانية القديمة حرف السين إلى الكلمة للتدليل على هويّة الإعلام في هذه اللغة لنرث اسم المعبود المصري منقولاً عن اليونانية في «هورس» أو «حورس» كما تُرجم إلى العربية (كإبدالٍ شائع بين الحاء السامية والهاء الحاميّة).

وقد استعارت اليونانية القديمة ذاتها اسم المعبود في تركيب «هواركال» أو «هرقل» (كما يُنطق في العربية) الدّال على اسم ذلك الإنسان الأسطوري الذي قضت بطولاته التي حصّنت بلاد اليونان من الأعداء أن تضعه في مصاف الآلهة. ومبدأ التحصين، أو الحماية، في اسم البطل هو ما يهمّنا هنا. لأن المصادر تقول إن

صفة «هوراكال» هي حماية المدينة. أي وظيفة الحراسة. و(حماية المدينة) ترجمة حرفية للتركيب اللغوي «هوراكال» فيما لو ترجمناه من مصدره في لغة الطوارق المتداولة إلى هذا اليوم. و«هُر» (أو حورس) في الأسطورة المصرية هو سليل أوزوريس من إيزيس الذي انتقم لأبيه من «شت» (الشيطان) ليصير بهذا الانتقام معبود الوجهين (القبلي والبحري) في ديانة مصر القديمة. وهو ما يعني أن الثعالبي لم يخطئ في إرجاع تعبير «الثوب المهرّى» إلى رحاب الشمس لا بسبب اللون فحسب، كما ذهب، ولكن لعلّة تلك النزعة الداهية التي اعتادت أن تستنبط المبدأ المثالي من صلب التجربة الحسيّة كما ألفت ثقافة التكوين أن تفعل في كفاحها لنحت المفاهيم المجرّدة.

(4)

في التعامل مع المعادن الثلاثة نحن في علاقة مع الإله يانوس بسحنته المزدوجة التي تكشف لنا عن حقيقة أخرى مخفيّة في السماء البادية حتّى إذا اطمأنَّ لها القلب انقلبت لتقلب لنا ظهر المجن فترينا الوجه المضمر، لأن اللقاء مع الربوبية وجهاً لوجه دائماً امتياز مجبول بالخطر حتّى لو تضمّن هذا الامتياز غنيمة جسيمة مثل النبوءة! لأن درس النبوءة الذي يحمل في عبّه الخلاص لا يحقّق هذه المعجزة دون قصاص أيضاً. ولو لم يكن الأمر كذلك لما استبسل أصحاب الرسالات في التنصّل من شبح

النبوءة ليقينهم بأن الفوز بالنبوءة هو عمل بمثابة شهادة لحاملها بقدر الفداء، لأنه لن يكتب له أن ينال سعادة الدنيا برغم رسالته التي تجلب الخلاص (ومن ثَمَّ السعادة) لأهل الدنيا. أمّا رسالة الأحجية المثنّاة الأركان فإنها تقلب الآية رأساً على عقب: قد تجلب سعادة الدنيا كغنيمة، ولكنها تحجب سعادة الأبدية (الحقيقة) بالقيمة. أي أنها بالبادية إغواء، ولكنها بالخافية (الوجه الآخر للعملة) اغتراب؛ لأن الدرس يقول إن الطبيعة إذا اغتربت عن نفسها صارت روحاً، كما أن الروح إذا اغتربت عن حقيقتها انقلبت طبيعة.

ـ 1 ـ
المكيدة (الخروج الثاني من الفردوس)

(1)

تعرّضت الروح في مسيرتها إلى مكيدتين تاريخيتين كان اكتشاف معدن الحديد أولاهما، فيما صار اكتشاف التجارة ثانية المكيدتين. وعندما يلاحظ أوزوالد شبنغلر كيف عاملت الخليقة أهل الحديد في الأطوار الأولى بذلك الحذر الذي تمازج فيه الإكبار بالاحتقار، فإنّما يومئ إلى الروح الجدلية المستخفية في هذه العلاقة. فالإكبار نتيجة منطقيّة أملاها الإحساس بالجمال الناتج عن تطويع الحديد ليتحوّل من معدن أخرس إلى فنّ ناطقٍ، أي أن عمل الحدّاد ما هو إلاّ تجربة استنطاق جسورة للطبيعة الأمّ بحثاً عن الإيماء المستبطن المجبول بالغموض الذي تَعِدُ به هذه الأمّ ببعدها المستظهر، ولكنها تحجم عن البوح به في كلّ مرّة.

أمّا الاحتقار فنتيجة منطقية أخرى حتّمها الإحساس بالاستنكار الناجم عن انتهاك الطبيعة كحرمٍ مقدّس باعتبار هذا الفعل ضربٌ من العدوان (أو التطاول) على المبدأ الإلهيّ. أي أنه تجديف منكر لا

يهدّد الكهانة (كنبوّة) فحسب، ولكنه يزلزل عرش القداسة برمّتها. فإذا كان سبب الإكبار يقود إلى الوجل إزاء صاحب الحديد كمبدع للسّحر، فإن سبب الاحتقار لا بدّ أن يقود إلى الاستنكار الناجم عن استباحة حرم الطبيعة كإثم. وهو ما يبرّر السليقة الجدلية للعلاقة مع أهل الحديد. أي أن الاختراع يستعير هويّة الصراع بين المنفعة ونقيض المنفعة (كقيمة دنيويّة)؛ هذا النقيض الذي تمثّله العبادة!

(2)

إنتاج الحديد أشعل فتيل الفضول في عقل الأجيال لا بسبب طبيعته السحرية (التي استطاعت أن تحدث انقلاباً في حقول النشاط الإنساني) فحسب، ولكن لسرّ آخر ناتج عن مبدأ **التقويم** الذي انتقل من مفهومه **الحسّي** المستخدم في ورش ضرب المعدن ليستقيم في المفهوم المجرّد كرديف **للمشورة**، أو **الوصيّة**، أو **الفكرة** إجمالاً. ففي لغة بذْئيّة كلغة الطوارق نجد أن اسم صاحب الحديد مشتقّ حرفيّاً من اسم المشورة، أو الوصيّة، أو صناعة الفكرة الصائبة، كما تقترحه كلمة «**إنض**» الدّالّة في العربية على «**الفتل**»، لأن من هذا الفعل التجريبي نتج الفعل العقلي الآخر المتمثّل في **الوصيّة**، أو **الشورى**، لأن ضرب الحديد بيد الداهية ضرب من تقويم الأفكار، أو فتلها، لتستقيم في نهاية المطاف في كيان الصواب الذي يسمّيه سحرة الحديد **جَمَالاً**، ويسمّيه كهنة النبوّة **حكمةً**، أو وصيّةً (كجمالٍ باطن)!

ولهذا تطلق هذه اللغة على ورشة عمل الحدّاد اسم «**إهن سوا**» التي تعني بالعربية حرفياً: «**بيت التقويم**». وهو ما يعني أن عمل داهية الحديد قرين لعمل صاحب الروح في إنتاج الحكمة التي تتطلّب الحدّ الأقصى من استخدام مواهب العقل في تقليب الأفكار بوهج الروح (كما يقلّب صاحب الحديد كتلة المعدن بلهب النار) كي يبدع القيمة الروحية الملقّبة **حكمة**، أو وصيّة، أو شورى، كما يبدع الحدّاد بفتل كتلة المعدن أداةً لها نفع في نشاط الإنسان الدنيوي.

في العبرية نجد ترجمةً حرفيّة لعبارة «بيت التقويم» من خلال مصطلح «**برزل**» الدّال على الحديد. وهو تعبير إذا أعدناه إلى أرومته البذْئيّة اكتشفنا أنه يعني «**بيت التقويم**» أيضاً، لأن كلمة «**بر**» تعني في لسان مصر القديمة (ووريثه لسان الطوارق) معنى «**البيت**» حتّى أن إسماً مركّباً كـ«**فرعون**» الذي اشتقّ منه اسم تلك الحضارة العبقرية إنما جاء نصفه الأوّل (فر) كتحريف عبراني من «**بر**» الدّالة على البيت. هذا في حين تمّ تحوير كلمة «**أون**» الدّالة على **السموّ** أو **العلوّ** في كلمة «**عون**»، لأن ألف المهموزة لا بدّ أن تتحوّل عيناً في اللسان الساميّ (العربي والعبري) مثل كلمة «طبع» المشتقّة من «**طبّ**»؛ أو «أوليس» الذي تحوّل «عوليس».

من هنا نجد أن اسم «فرعون» (برأون) إنما يعني «**الباب العالي**». وهو مصطلح مهيب استعارته الامبراطوريات الكبرى فيما

بعد لتطلقه على دور ملوكها على غرار الباب العالي في الأستانة. وما اسم عاصمة الامبراطورية الفرعونية «**أون**» سوى احتكاماً إلى هذه الدلالة الدّالّة على **السموّ**. أمّا «**زل**» فتعني في لغة التكوين (التي ما تزال تجري على لسان الطوارق) معنى «**الاستقامة**» أو «التقويم». وهو جذر بذْئيّ قرين لـ«صل» (لإبدالٍ شائع بين الزاي والصاد) الذي اشتقّت منه كلمة «**صلاة**» العربية لا بوصفها ممارسة شعيرية، ولكن باعتبارها **استقامة أخلاقيّة**. فإذا لجأنا إلى رحاب اللسان اليوناني القديم بحثاً عن معنى الحديد فلا نلبث أن نُفاجأ بتعبير «**سيديروس**» الذي إذا أسقطنا منه الواو والسين كعلامتين لاسم العلم فحسب، وجدنا أن الاسم يحمل مفهوماً مثيراً للفضول فيما إذا ترجمناه من أرومته البذْئية ليغدو: «**المشحون بالحياة**» ككناية عن الحديد. هذا في حين يأبى اللسان اللاتيني إلاّ أن يخلع على هذا المعدن مسوحاً استسراريّة عندما يطلق عليه اسم «Ferrum» الدّال في لسان البدء على: «**الغموض**» أو «**الاستخفاء**». وفي اللغات الجرمانية يستعير هذا المعدن سيماءً ربوبية من خلال كلمة «eisen» التي إذا ترجمناها من لسان البدايات صار معناها: «**الإلهيّ**» إذا عاملنا السين الجرمانية سيناً كما تُكتب، أمّا إذا عاملناها كزاي كما تُنطق عادةً فإن المعنى يصير: «**المقدّس**»، فإذا قلبنا النون في الكلمة لاماً كتعاقب شائع بين هذين الحرفين استعار المعنى مدلول: «**الاستقامة**» الرديفة للمعنيين السالفين في العبرية والعربية. فإذا استبدلنا النون بالرّاء (لأن اللام

والنون والراء بمثابة حرف واحد كما يؤكد دهاة اللغة) صار المعنى: «**القديم**». ففي كل الأحوال فإن المفهوم في هذه الأسماء الثلاثة هو الذي يزاوج بينهما، لأن لا فرق من حيث الجوهر اللاهوتي بين **الاستقامة** (الأخلاقية) من جهة، وبين **القداسة** من جهة ثانية، وبين **القدمة** من جهة ثالثة، بالقدر نفسه الذي لا نجد فيه فرقاً بين الدلالات التي يحملها اسم هذا المعدن السحري في مختلف ألسنة أمم العالم القديم، بل أنها تؤكّد يقيناً سبق التأكيد عليه وهو العلاقة الملتبسة (بل والمتضادّة) التي تجمع بين الإكبار والاحتقار التي اعتنقتها الأجيال إزاءه. فمن مدلول يجمع بين مفهوم حسّي في «التقويم» وآخر تجريدي في «الاستقامة» (الأخلاقية) كما في لساني الطوارق والعبرانيين، إلى مدلول «شحنة الحياة» المحفوفة بالغموض (كما في اللسان اليوناني القديم)، إلى مدلول «الاستخفاء» كما في اللسان اللاتيني، إلى مدلول «القداسة» (أو القدمة أو الاستقامة) كما في اللسان الجرماني.

ملاحظة استثنائية أخرى تتعلّق بمدلول **القدمة** التي لم تكن تعني في العقل البذْئيّ ما تعنيه بمفهومنا اليوم. بالإحتكام إلى ساحات اللاّهوت نكتشف أن كلمة **قديم** تتجاوز في معناها الدلالة الزمانية لتكتسب الدلالة **الميتافزيقية** للزمان. أعني أنها تكتسب ذلك المفهوم الذي بثّه فيها الحديث القدسي القائل: «لا تسبّوا

الزمان، فأنّي أنا الزمان». وهو ما عناه أبو بكر الشبلي بالضّبط عندما قال: «أنّي أغار على الله **الخالد** أن يراه الإنسان **الفاني**». وعلّ الدّين الإسلامي يقدّم لنا برهاناً بيّناً عندما يضمّ اسم «**القديم**» إلى قائمة أسماء الربوبية الحسنى. ولهذا فإن لسان كِلْتي كاللسان الإنجليزي لا يخالف ناموس القدماء الذين خلعوا على هذا المعدن سيماء القداسة عندما يَسِم الحديد باسم «iron» الذي يعني حرفياً: «**القديم**» فيما إذا ترجمناه من لغة التكوين البذْئية. أمّا في العربية فإن كلمة **حدّ** التي استعار منها معدن الأسحار هذا مدلوله منها فإنّها تعني **الحاجز** الفاصل بين جرمين، أو بين بُعْدين. وهي قرينة تماماً لكلمة **برزخ** المستخدمة في لغة اللاهوت كـ«**حاجز**» يفصل بين عالمين: بين الدينونة والديمومة، بين المرئي والمستخفي، بين الحقّ والبهتان.

وعلّه من المثير للفضول أن نكتشف كيف تترادف كلمة «**برزل**» العبرانية الدّالة على الحديد «بيت تقويم» مع كلمة «**برزخ**» العربية الدّالة على **الحدّ** ككلمة استعير منها مفهوم **الحديد**. وهو إيماء لا يخلو من دهاء إلى مبدأ **الاستخفاء** الحميم الصلة بكل بُعْد ميتافيزيقي في ثقافة الإنسان القديم. ومدلول **حَدَّ** هذه في لغة البدايات إنّما يعني «**هَدَّ**» (باستبدال الحاء السامية بالهاء الحاميّة، لأن لا وجود لحرف الحاء في اللغة الأخيرة)، وهو تركيب ملفّق من حرف الهاء (الدّال في لغتي مصر القديمة وكذلك لسان الطوارق على معنى: «**البيت**»، أو «**الجوف**») مضافاً إليه حرف

الدّال الذي يعني: «**الضرب**» إذا أضيفت له حروف العلّة. أي أن كلمة **حدّ** العربية ما هي إلاّ تركيب بذئيّ يعني حرفيّاً: «**بيت الضرب**»، أي ضرب معدن الحديد وتطويعه في **تكوين**، أو بالأصحّ في **كيان** له وضوح في مملكة الوجود. وهو لم يكتسب قدسيّته في ثقافة العقل القديم إلاّ بوصفه محاكاة لعمل الخالق في إبداع الكون.

هذا يعني أن القاسم المشترك لكل هذه الدلالات والإيحاءات المستترة في اللغة هو التأكيد على الهويّة **الميتافيزيقية** لأحجية الحديد التي استنزلت عمل الروح من ملكوت **الحرية** لتحشره في قمقم الحضيض المميت. إنها تجربة جوسسة على ما استبطنته الطبيعة فصار فضحه بمثابة اغتراب. بمثابة خروج ثانٍ من الفردوس.

(3)

لهذه العلّة أدانت الديانات السماويّة اختراع الحديد واعتبرته رجس من عمل الشيطان لأنها قرأت في رسالته تهديداً لرسالتها حتى أن قبائل كثيرة (كطوارق الصحراء الكبرى مثلاً) ما زالت تعتمد استخدام الحديد كسلاح لإرهاب الأرواح والتحصين من بطشها، كأنْ يوضع سكّين على وعاء الطعام إذا بات ليلةً. أو أن يغرس نصل حديد بجوار رأس الطفل الوليد خوفاً عليه من الأرواح الشريرة. أو تثبيت السكين في معصم العريس أو العروس طوال أيام التحريم السبعة.

لقد كانت حضارة مصر القديمة حضارةً روحية لأن الكهنة (كأصحاب نبوّة) تولّوا فيها أمر **الوصايا** (في بعدها الروحي لا السحري الذي أنتجه الحديد) على مدى ألوف الأعوام. ولم تتزعزع صروح هذه الحضارة إلاّ بعد أن اقتحمت قبائل الهكسوس حرمها باحتراف ضرب الحديد. وهو ما عبّرت عنه المتون المقدّسة بالتهام عصا موسى لحيّات كهنة الفرعون في إشارة جليّة لبداية عصر جديد: عصر الحديد!

وعلّ المدهش أن عصر الحديد هو الذي فتح الباب على مصراعيه لنشاط نفعي آخر هو التجارة التي حملت رسالة المعدن الشيطاني في ركاب القوافل إلى أركان الأرض لتقضي على البقيّة الباقية من وصيّة الروح!

ملاحظة:

لكي يستكمل صاحب الحديد فصول المكيدة يلجأ إلى سربلة صنيعه المميّت بسيماء الجَمال. فالسيف على سبيل المثال لا بدّ أن يكون مرصّعاً بفصوص الجوهر برغم رسالته القاتلة كأنَّ مبدع الأداة يريد أن يقول لنا بهذا العمل أن الهلاك أيضاً يمكن أن يصير جميلاً إذا استخدمنا لإنجازه سلاحاً جميلاً! ويبدو أن هذا هو ما عبّر عنه شكسبير ببيته الشعري الحكيم عندما قال: «للشيطان وجه جميل!». فإذا قرّرنا أن نترجم هذه العبارة من لغة الاستعارة قلنا أن الشرّ لا يروق له أن يتنكّر إلاّ في أجرام **الضرورة**!

- 2 -
مكيدة السوق
أو الخروج الثالث من الفردوس

(1)

الاغتراب التالي للروح جاء على يد التجارة. فالحضارة الروحية في أطوارها المبكّرة كانت حضارة محمولةً بسبب العهد المبرم بين طلسمين حميمين هما: الروح والحرية! واعتناق أمم التكوين ديانة الحرية هو ما دفع بالقبائل إلى احتراف الهجرة إلى حدّ صار فيه الاستقرار في المكان ذلك الفعل الذي لا يرادف في حقيقته الخطيئة فحسب، ولكنه يرادف الموت أيضاً. وقد ورثنا هذه النزعة عن أجيال الأوائل مبثوثةً في صلب اللغة بصريح العبارة التي لا يتسع المجال لتناولها هنا. وقد سارت ركاب القوافل بقبائل الأوائل إلى أن جاء اليوم الذي اعترض سبيلها المدعو في الأساطير بـ«صاحب الأتان»؛ حيث أقبل على النجوع قادماً من المجهول ليقلب حياة صحبان الحرية رأساً على عقب. جاء ممتطياً ظهر دابّةٍ مريبة في يقين أهل العالم القديم هي الأتان. ولم يكتفِ باستخدام

هذا الحيوان المنكر، ولكنه جاء محمّلاً بالإغواء. هذا الإغواء المحشور في تلك الحوائج المسربلة بالبريق التي لم يشهد أهل النجوع لها مثيلاً. لم يكتفِ صاحبِ الأتان بهذا الشرَك، ولكنه أضاف للدّسيسة وعداً أشدّ إغراءً. فهو لم يقبل لينزل على أخبية أهل العبور ملاكاً متنكّراً في ثياب الأضياف ككلّ الغرباء ولكنه على عكس الضيفان جاء ليستضيفهم. جاء ليدعوهم إلى وليمة؛ فما كان من العقلاء إلاّ أن شكّكوا في نواياه. ولكن السفهاء خذلوا العقلاء كما يحدث دائماً في مثل هذه الحال، فلم يخب ظنّ اللئيم بهؤلاء لأن هذه الملّة الملفّقة من الصبية والنساء لم تكن لها أن تقاوم بريق الإغواء في الحوائج، كما أن الفضول صار في النفوس سلطاناً أقوى حتّى من النّهم إلى الوليمة الموعودة. فما كان من الجموع إلاّ أن تناكبت في مسيرة تاريخية وراء نبيّ الزور الذي مضى بالقوم إلى عراءٍ مفروش بسجّاد لم ترَ الخليقة لجماله مثيلاً. هناك تكأكأت الضحية في انتظار الفوز بالوليمة. ولكن نبيّ الزور ما لبث أن سحب البساط من تحت البلهاء ليجدوا أنفسهم يهوون في هاوية بلا قاع!

(2)

بتحليل عابر لعناصر الأسطورة نكتشف أن الغريب أقبل على ظهر حيوان مشبوه هو الأتان. وهو ليس حيواناً مشبوهاً فحسب، ولكنه ملعون في ميثولوجيات العالم القديم. ففي لغة مصر القديمة

(وكذلك في لسان الطوارق) يُطلق على الحمار اسمٌ مرادفٌ لربّ الشرور وهو «شث». وهو اسم تنبثق منه حزمة من المترادفات التي لعبت دوراً خطيراً في نصوص الكتب السماوية الثلاثة مثل: الشرّ، واللعنة، والحيّة، والمرأة، والمرآة، والنّار، والمعرفة. وبتأمّل عابر لهذه الحزمة نستطيع أن نعترف بأن القاسم المشترك الأعظم المؤهّل لجمعها في خانة واحدة هو ما اعتدنا أن نسمّيه في لغة اللاهوت بـ«الخطيئة الأولى». ليس هذا فحسب، ولكن اسم علّة هذه الخطيئة (الشيطان) إنما استعار اسمه من اسم شث، أو ست (بإبدالٍ شائع بين الشين والسين) ليصير satan (بالسين) في اللغات الأوروبية، وشيطان في اللغات السامية مع إضافة الألف والنون للإسم الأصلي كعلامة دالّة على المغالات في اللغتين العربية والعبرية.

هذا أوّلاً. أمّا العنصر المريب الثاني فهو الإغواء الكامن في بريق الحوائج الذي يخفي في ناموس العقلاء نيّة مبيّتة، لأن وصايا الأجيال تقول إن الإنسان لا يقترف الجريمة إلاّ بسبب الأشياء البرّاقة التي تبدو ثمينة. وفي العنصر الثالث فقط تومئ الأسطورة إلى روح الصفقة بالوعد الذي تقول ترجمته من لغة الأسطورة الرمزية: «إذا تبعتموني فسوف تفلحون. إذا تبعتموني فسوف تنالون على يديّ وليمةً!». ولكن لماذا تعبير «وليمة» بالذّات؟

تتعمّد الأسطورة استخدام كلمة «وليمة» كرديف للغنيمة، ومن

ثمَّ كرديف لقيمة أعظم شأناً هي الخلاص، لأن الوليمة في عالم شحيح بالموارد كعالم الأوائل هي بمثابة لقية. هي بمثابة كنز، حتّى إن قبائل الطوارق ورثت عن الأسلاف كلمة اللقية، أو العطيّة النفيسة، كرديف لكلمة «لقمة» في «تيلمّاز»!

ولكن الوليمة (الخلاص) تنتهي على يدي صاحب المكيدة الخالد إلى هزيمة، بل تنتهي إلى تهلكة عبّرت عنها الأسطورة بلغتها المرمّزة بالهاوية.

(3)

ولهذا يمكن فهم المعادلة على النحو التالي: الصفقة المريبة لا بدّ أن تنتهي بخسارة صاحب العبور باعتباره مريد روح. أي أنه صاحب نبوّة. والنبوّة نقيض للصفقة التجارية لأن النبوّة (رسالة روح) هي مبدأ هشّ برغم امتياز الخلود إذا وقفت في مواجهة مارد الدنيا المتمثّل في المنفعة. وهي أمثولة عبّرت عنها الأساطير الجرمانية في القرون الوسطى بملحمة «فاوست» الذي باع روحه لمخلوق نظير لـ«صاحب الأتان» (في أسطورة الطوارق) يتنكّر في اسم «مفستوفلس» مقابل أن ينال على يديه الخلود. ولكن الصفقة انتهت إلى الخسارة أيضاً (كما انتهت صفقة القوم إلى الهاوية) لأن لا جدوى لخلودٍ في غياب سرّ الخلود ألا وهو: الروح!

وقد عبّر إنجيل متّى تعبيراً تراجيديّاً عن هذه المحنة في الوصيّة الحكيمة: «ما نفع أن يكسب الإنسان العالم ويخسر نفسه؟».

(4)

ويبدو أن هذا الدرس المميت الذي تحدّثت عنه الأسطورة هو الذي دفع بأهل الصحراء إلى مقت روح الصفقة الكامنة في عبّ التجارة إلى حدّ سنّ فيه الناموس تحريمها. ويبدو أن هذه الروح المعادية لبدعة التجارة قد انتقلت في أزمنة الدياسبورا من فضاء الصحراء الكبرى إلى مختلف الأوطان التي ارتادها أهل العبور لتستقرّ في ديار اسبارطة (على سبيل المثال) حيث سُنّت الشرائع التي تُحرّم التجارة أيضاً بسبب خطورتها على روح البطولة، أو فلنقل خطورتها على روح الفضيلة!

فإلى وقتٍ قريب كان الرحّالة يحدّثوننا كيف كان أهل الصحراء يستجلبون حاجتهم من السلع في المدن الصحراوية المتاخمة للأدغال مثل «تينبكتو» فيقولون إن أهل الصحراء لا يفعلون ذلك إلاّ بواسطة وسيط من عبيدهم أو أحد الرعاع من قبائل الأتباع، لأن قيام النبلاء بارتياد الأسواق عمل مشين يجلّل الجبين بالعار! وهي روح تتفق مع المفهوم الذي احتفرته هذه القبائل في لغة البدايات كعنوانٍ للتجارة. ففي لسانٍ عبقريٍّ بذْئيّ كاللسان السومري نجد للتجارة اسماً منكراً فيما إذا ترجمنا معناه الحقيقي الذي يتكلّم به الطوارق إلى اليوم وهو «تامكارا» التي تعنى حرفياً: «المكيدة»! أمّا اسم صاحب التجارة فيطلق عليه اللسان السومريّ

لقباً مريعاً إذا وقفنا على حقيقة معناه هو «مكر» الذي يعني في لغة التكوين: اللّص!

هذا الاسم تحوّل مفهوماً حملته قوافل التجّار إلى أركانٍ أخرى ليجري على اللسان السنسكريتي بالمعنى ذاته الدّال على اللصوصيّة. أمّا في العربية فدلّ على الخداع. وهي خصلة يستلزمها إبرام أي صفقة تجارية. فهو ضرب من كيد يعتبر مباحاً في الحروب، كما يرد في موسوعة «لسان العرب»، ولكن هذا المكر يعتبر حراماً حتّى في الحلال! وفي حديث لعليّ بن أبي طالب في خطبة له في مسجد الكوفة خاطب القوم بعبارة: «جانب هذا المسجد الأيسر مكرٌ!» في إشارة إلى وجود السوق إلى يسار المسجد!

فهل هناك إدانة لهذه البدعة أكثر من نعتها في ألسنة أقدم الأمم بنعوت رذيلة كالكيد واللصوصية والخداع والمكر؟

(5)

كان ابتداع التجارة (بعد اختراع معدن الحديد) بمثابة تجربة منفى اغتربت فيها الروح للمرّة الثالثة عن ملكوت الربّ. سحقت التجارة روح النبوّة بتميمة شريرة هي المنفعة فصار العالم ساحة سوق تسود في أرجائه عملة الزور فاغترب أهل الروح نتيجة هذه النكبة ليصيروا غرباء هذا العالم منذ ذلك التاريخ، يتراكضون هنا وهناك بحثاً عن مفرّ على طريقة توماس ستيرنس إليوت ومعلّمه

أزراباوند اللذين فرّا في عشرينيات القرن الماضي من أمريكا هرباً من الروح التجارية التي سمّمت وجدان المجتمع الأميركي ليستقرّ المقام بالأوّل في الجزيرة التي لا تغيب الشمس عن أراضيها، في حين استقرّ المقام بثانيهما في روما. ولكنْ لا الأول وجد شمساً في الامبراطورية التي لا تغيب عنها الشمس، ولا الثاني أفلح في أن يروي ظمأ حنينه إلى روح النبالة التي جعلت من روما يوماً الامبراطورية التي نالت سلطاناً على كل العالم حتّى إذا سئل: «أين تعيش؟» كان يقرع صدره بقبضة يده ليجيب: «هنا! في الجحيم!».

فأيّ ملاذ لصاحب الروح في دنيا المنافع غير أن يغترب عن نفسه إذا شاء أن يحصّن من الصفقة نفسه؟ ألن يعني الاغتراب عن نفسه هنا التماهي مع أصله ليعود كما كان طبيعةً، ليعود حريّةً؟!

- 3 -
المكيـدة

(1)

هل يفلح صاحب تجارة في إنجاز صفقة إذا قرّر مرّة أن يلتزم ناموس الصدق؟ لا شكّ أن هذا السؤال كفيل بإغراق تجّار العالم قاطبة (الأحياء منهم وحتّى الأموات) في نوبة من الضحك دون أن يتجاسروا على الإجابة أيضاً لا بِبَلَى ولا بلا. لأنهم يعلمون أنهم سوف يُتّهمون بالكذب إذا أجابوا ببلى، كما أنهم سيخونون ناموس معبودتهم التجارة بهذا الجواب. ولذا فإن بسمة الاستخفاف هي جوابهم المناسب الوحيد على هذا السؤال لا لأنه سيجيرهم من الحرج فحسب، ولكن لأنّه كفيل بتلقيننا درساً جزاء غفلتنا!

والواقع أن صحبان هذه البدعة لن يفلحوا في إنجاز الصفقة فحسب فيما التزموا ناموس الصدق في عملهم هذا، ولكنهم لن يفلحوا في دنياهم بأسرها. ذلك أن الفنّ المجبول بروح المكيدة (كما أطلق عليه العقل البذْئي في كلمة «تامكارا» السومرية) لا يستطيع أن يخون مبدأ الغشّ دون أن يخون نفسه كي يفقد سبب

وجوده بالتالي. فهو لم يكتفِ بتسميم بدن هذه الدنيا بهذا الكيد، ولكنه صار علّة اغترابنا الثالث عن فردوس الروح بعد اغترابنا الأوّل باللعنة، واغترابنا الثاني باختراع معدن الحديد كما بيّنّا في مكانٍ آخر.

(2)

كان بإمكان الجماعة البشرية أن تغفر للتجارة كيدها لو لم تنتج في مسيرتها مبدأً آخر يفوق كيدها خطورة وهو: **الوساطة!**

جدير بنا هنا أن نتوقّف لنتساءل عن ماهيّة هذا المبدأ الخبيث الذي ابتكرته التجارة ليصير بالزمن جوهر حياتنا الدنيوية. فصاحب التجارة مارد يمتهن الوقوف في برزخٍ بين عالمين: عالم ينتج السلعة التي تفيض عن الحاجة، وآخر في حاجة لاستهلاك السلعة الفائضة عن الحاجة دون أن يخطر ببال أحد أن حاجة صاحب البرزخ هذا إلى هذين العالمين (اللذين يتباهى بتوسطهما ويوهمهما بارتباط وجودهما بوجوده) تفوق في حقيقة الأمر حاجة هذين العالمين إليه. وهو ما يعني أن ما يبقيه على قيد الحياة ليستحوذ على غنيمة هذين العالمين الشقيين اللّذين يتوسطهما هو رذيلة **الخمول** الأصيلة في تكوين المخلوق البشري من جهة، ثمّ الإحساس الآثم **بالتسلّط** من جهة ثانية!

صاحب المكر (أي اللّص كما يطلق العقل البدْئي على التاجر) إنّما **يراهن** على هاتين الرذيلتين المدسوستين في نفس الإنسان دسيسة الغريزة حتّى أنّنا نكاد نؤمن كما آمن أرسطو بأن التزام **الأمر**

الوسط قرين فلاحٍ لا في المسلك الأخلاقي فحسب، ولكن في عملنا الدنيوي أيضاً وإلاّ لما ألصق به القدماء صفة «**الذهبي**»!.

(3)

هذا يعني أن لا وجود لصاحب تجارة عظيم دون أن يكون عالماً عظيماً في علم النفس قبل أن يُكتشف هذا العلم على أيدي أئمّة علم النفس! فاستغلال **الأمراض** الكامنة في أرومة الإنسان (كالخمول والنزوع إلى السلطة) وتوظيف هذه الأمراض في عمل دنيويّ هو **عبقريّة** أهل التجارة بامتياز. ليس هذا فحسب، ولكن التاجر يضيف إلى هذه العبقريّة خصلة أخرى لا تقلّ وزناً هي فضيلة التزام **الوسط الذهبي**، أو ما ينعته المعجم الأخلاقي **بالاعتدال**؛ هذا المبدأ المهيب الذي أعجز الإنسان على مرّ العصور فأفلح صاحب التجارة في أن ينصّبه رأس حكمةٍ ينجز بها عمله دون أن يكون مضطرّاً لاعتناق بُعْده الآخر، **الأخلاقي**!

ولكن ماذا يمكن أن تخفيه هذه **الوساطة** فيما إذا تأمّلنا طبيعتها الحقيقية؟

إنّها لن تعني شيئاً آخر غير **الدعارة** في أكثر أجناسها انحطاطاً! فإنسان يحترف استيراد اللصوص لينصبوا الفخاخ لأبناء الوطن، بل ليحيكوا المكائد لانتهاب ثروات الوطن، لا يختلف في حقيقته عن **القوّاد** الذي يستجلب الزناة لمخدع امرأته لينال حطام الدنيا كمقابل!

(4)

ولهذا فإن روح العُهر الشرعي هذه هي التي زرعت جرثومة **المنفعة** في نظام العالم الاقتصادي لتتسلّل من هناك **إلى النظام الأخلاقي** العالمي. فروح المنفعة (أو الصفقة) هي بمثابة **علامة قابيل** التي تجلّل دنيانا بالعار لأنها سرّ كل فعل من أفعالنا الدنيوية. فإكبار الآخر الذي نسمّيه احتراماً يستوجب **وجود منفعة في** الآخر. واكتساب «أنانا الثانية» (كما يروق لأفلاطون أن يسمّي الصديق) أمر يشترط وجود المنفعة حتى إذا بَطُلت هذه المنفعة تخلّت عنّا الأنا الثانية هذه. فإذا قررنا أن نتخذ لأنفسنا شريكة حياة نبادلها عزلتنا وننجب من جوفها ذريّةً تنفينا كلينا في النهاية بدل أن تخلّد ذكرنا من بعدنا، فوجئنا بضرورة التزام شرع المنفعة هنا أيضاً. وسوف تكتمل فصول غربتنا في ذلك اليوم الذي ستنقلب فيه عاطفة ربوبية **كالحبّ** إلى صفقة تجارية تتطلّب دفع الثمن أيضاً!

(5)

ماذا يعني أن يعتنق العالم ديناً عقيدته المنفعة؟ ما معنى أن يعجز عالمنا عن الاستغناء عن الإرتواء من مياه المنفعة؟ ذلك لن يعني يقيناً سوى حقيقة واحدة هي **وفاء** العالم إلى **الإثم**، وفاء العالم إلى **خطيئته الأولى**، كأنه يريد أن يبرهن لنا بهذا الوفاء على إخلاصه لهذه الخطيئة لأنها **علّة وجوده**. لأن العالم لم يكن ليكون **عالماً** لولا الخطيئة!

ميفستوفل!

يقال أن لهفتنا لالتقاط الأخبار إنّما تنبع من رغبتنا المحمومة في أن نعرف عمّا إذا كنّا ما نزال حقّاً على قيد الحياة. أي أن حقيقة هذا الهوس لا تكمن في الفضول لمعرفة الجديد كما قد نتخيّل، ولكن في الخوف من الوهم الذي يتهدّدنا ليحيل حياتنا إلى خيالٍ في خيال. في هذا المأزق نتطلّع إلى البرهان كي نستعيد الثقة في وجودنا المهدّد، فلا نملك إلاّ أن نتشبّث بتلك القشّة الهشّة المتمثّلة في النّبأ. وكان يمكن للنبأ أن يحقّق لنا العزاء لو كان نبأً حقيقياً، أي لو لم يكن نبأً مجرّداً من روح الوصيّة التي لن تعني هنا سوى الخلوّ من روح النبوّة. والتجرّد من هذه الروح لا يُبقي النبأ نبأً، ولكنه يُفقده هويّته الأصلية فيغترب. يغترب عن الهوية ليستعير الهويّة المضادّة التي تحيله نبأً مزوّراً برغم أنه ليس كاذباً إذا تعلّق الأمر بموضوعه؛ أي بالشأن الدنيوي المجبول بجرثومة الباطل. فماذا يمكن أن تعني هذه اللهفة الآثمة أخيراً؟

إنها لن تعني معرفةً مهما برّرت جنونها بطلب الجديد كشهادة براءة يعد بها أي إخبار ليقيننا بأن المعرفة، لو وُجدت، فإنّما تتستّر في خبايا القديم المهمل، لا في الجديد المنتظر. والحقيقة

إذا عَنَّ لها أن تعلن عن نفسها مرّةً فلن تفعل إلاّ بالخروج كنزاً من مجهول القديم المهمل، لا سقوطاً من جديد يأتي به الخبر المنتظر.

والمدهش في الأمر هو جهلنا بما يفعله بنا انتظار الخبر دون أن ندري. إنه يغرّبنا عن الجوهر الذي تنسج خيوطه وجودنا المتمثّل في الوقت ليحيل حياتنا كلّها إلى انتظار. وحياة الانتظار هنا لن تعني سوى حياة مؤجّلة. أي حياة معطّلة. وهو ما يعني أنّ احتراف سماع الأخبار ما هو في النهاية سوى مكيدة لئيمة لاختلاس حياتنا والتنازل عنها بالمجّان. أي طوعاً لا غصباً، وهو أسوأ ما في الأمر. إنها صفقة من حيث طبيعتها كإعلام. والإعلام ليس علماً، ولكنه معلومة. والمعلومة لن تكون خلاصاً، لأنها ليست برهاناً على وجود، وليست معرفة نشتري بها الإثم المدفوع كجنس تعويض. الملعومة أكذوبة ترتدي مسوح الإغواء حتى لو لم تكن كذباً، لأن رسالتها هي ما يجعل منها زوراً خطيراً، أي غايتها. إنها نفاية من ذلك النوع الذي يتحدّث عنه هنري ثورو فيقول أنه يلوّث الروح ويزرع في النفوس أسوأ ضروب البلبلة. وهي لهذا السبب ليست موجّهة إلاّ لذلك الفريق الذي جعل من غول المنفعة ديناً. ولكن ما هويّة هذا الفريق؟

هويّة هذا الفريق الصفقة. والمعلومة المحمولة على متن الخبر رسالة موجّهة أساساً إلى هذا الفريق بالذّات برغم أنها كثيراً ما

تضلّ السبيل فتستدرج الهواة البلهاء فيقعون ضحايا شؤمها. لأن الصفقة ليست قرينة المكيدة فحسب، ولكنها تحمل الدلالة الحرفية ذاتها في لغة التكوين. ففي السومرية تطالعنا الصفقة التجارية باسم «تامكارّا» التي تعني في اللسان البذْئي «المكيدة» كما تجري على لسان الطوارق إلى اليوم. فإذا تساءلنا عن هويّة القاسم المشترك الأعظم في اللغتين اكتشفنا أن ناموس الروح التجارية هو السرّ. فما هي الصفقة التجارية في الحقيقة إن لم تكن غشّاً في غشّ ومكيدة في مكيدة؟ وما هو صاحب الصفقة التجارية إن لم يكن لصّاً محترفاً بلصوصيّته بحرف القانون الدنيوي؟ لهذا السبب تطلق السومرية اسم «مكر» على صاحب التجارة، وهي كلمة تعني في لسان الطوارق «اللّص»، وكذلك في اللسان السنسكريتي، وفي اللسان العربي أيضاً، إذاً أعدنا للأذهان حقيقة التاجر كمخلوق لاأخلاقي مجبول بـ«المكر»!

ويبدو أن حميميّة العلاقة بين التجارة وبين الأخبار هي سرّ الوصيّة التي تردّدها الأجيال في لسان الطوارق قائلة: «إيسلان هان إسوان» التي تعني في الترجمة: «إذا شئت الأخبار فعليك بالأسواق!»، لأن وطن هذه البدعة (الأخبار) في العالم القديم هو ساحات الأسواق حيث تُعقد الصفقات التجارية اليوميّة. من هنا استعار السوق، كمسرح للمكيدة المباحة شرعاً، صفة السوقيّة التي لن تعني في الترجمة إلى اللغة الإلهيّة سوى صفة الخطيئة!

بلى، لقد استطاعت الروح التجارية أن تشوّه قداسة أرض الله وتلوّثها بالإثم في حلفها الجائر مع نبأ الزور!

ولهذا فإننا لا نسترخي اليوم لمشاهدة الأخبار في الفضائيات، إلاّ للمشاركة الفعّالة في ممارسة هذه الخطيئة الكامنة في معلومة لسنا معنيين بها أساساً، فنُميت أنفس ما في الوجود (الوقت) لنجني، علاوة على ذلك، قمامة لتدنيس حرم الروح!

فالتلقّي هنا بحدّ ذاته خطيئة. لماذا؟ لأنه اغتراب. تلقّي الأنباء ليس بطالة وحسب، ولكنه تغييب للعقل. هو تغييب للعقل لأنه تفكير بالإنابة. لأنه تأمّل بالإنابة. والتأمّل بالإنابة قبول بالنبأ ونفي للنبوّة. أي أن هذا العمل هو بمثابة حياة بالإنابة. والمخبرون الذين يعدوننا بالفردوس مقابل الاستسلام لإغوائهم أو السير في ركابهم، يحقّقون لنا ما نحسبه صيتاً، أو أمجاداً، أو حتى بطولات، ولا نكتشف إلاّ بعد فوات الأوان كم كنّا بلهاء، لأن اللقية لم تكن سوى ذلك الزور الذي أماط عنه هايدغر اللثام فقال أنه قادر على أن يشهرنا حقّاً، ولكنه لا يحقّق لنا إشهاراً إلاّ ليطمسنا بالنسيان بأسرع وسيلة ممكنة وإلى الأبد!

نحن في الصفقة مع الأخبار دائماً فاوست، وصاحب الإخبار في الصفقة معنا دائماً ميفستوفل!

سقطة الخلاص

(1)

تأبى لغة التكوين إلاّ أن تستعير **المفهوم المجرّد من سجيّة الفعل في بُعْده الطبيعي**. فلو شئنا أن نكتشف ماهية فعل «**سجد**» على سبيل المثال لوجدنا الصلة الحميمة العميقة بين فعل السجود **كحركة بدنية لها حضور في الوجود الطبيعي**، وبين فعل السجود **كخلوةٍ روحيةٍ لاستجداء النبوءة** مستحضرةً أساساً كقدس أقداس من فعل دنيوي طبيعي.

فالسجود ضربٌ من كسر استكبار يتمثّل في انهيار مفاجيء للكائن غايته التعبير بدنيّاً عن أعجوبة يعسر التعبير عنها هي: **التسليم**! التسليم كتمهيد غايته التعبير عن أعجوبة أخرى هي: **الصلاة**! أي أنه **شروع** في صلاة غايتها التعبير عن أعجوبة ثالثة هي: **الإيمان**!

والانهيار فعل يتمّ في المكان، ولكن **الفجاءة** في الفعل عمل من نصيب الزمان. والتخلّي عن الاستعلاء المتمثّل في انهيار قامة المخلوق أرضاً فجاءةً هو بمثابة استجلاب للمبدأ السماوي، ودفعه

ليتماهى بنقيضه الأرضي. هو بمثابة **توحيد للهويّتين المغتربتين** وتجديد عقد القران بين القطبين المغتربين. **إنها عمل لإنجاز صفقة بين رد الاعتبار للعلاقة الضائعة بين السماء والأرض، بين البادي والخافي**، بين الحرية والطبيعة، أي **بين الدنيوي والأبدي.**

والمدهش أنّنا لن نفلح في فهم سرّ العلاقة ما لم نفلح في فهم الدلالة الأصليّة لكلمة «سجد» كما بثّتها لغة التكوين في هذا الفعل المغترب عن هويّته البدْئية.

فالدلالة الأرضية التي حقنتها لغة التكوين في هذه الكلمة السماوية هي: «**التنصّت**» للتدليل على فعل السجود. وهو تعبير **مباشر** عن فعل يقوم به بدن له حضور في نطاق الوجود الطبيعي. وهو تعبير مبرّر أيضاً إذا تأمّلنا بالنظر المجرّد عمل إنسان يخرّ ساجداً. إنه يبدو تنصّتاً مثيلاً للتجسّس على الأرض لاستجداء صوت بعيد من حيث هو إلصاق للرأس (بما في ذلك جهازي السمع المتمثلين في الأذنين) بجسد أمّنا الأرض.

ولكن هل غاية هذه الحركة في حال «السجدة» هو اقتناص صوت ذي **طبيعة أرضية** عن بُعد، أم أنّه تهيئة، أو استسلام لتلقي صوت **أعلى** تمثّل في مراحل تاريخية تالية من مسيرة الوعي البشري بالنبوءة؟

(2)

كلمة «تنصّت» ليست الدلالة الوحيدة التي تكشفها لغة بذْئية كلسان الطوارق في كلمة «سجد» العربية، ولكنها تكشف الطبيعة التركيبة المبهمة في الكلمة لتبشّر بإيماء لا دنيوي، أو فلنقل، **سماويّ.**

فحرف السين في لغة التكوين كلمة مفرطة الثراء سبق لنا وتناولنا دلالاتها في الأجزاء الأولى من بياننا في لغة اللاهوت ذي الأجزاء السبعة.

وعلّ أبسط هذه الدلالات هو «**جوهر الشيء**». أمّا كلمة «جَدْ» في تركيب «سجد» فتعني حرفيّاً «**الطيران**»، أو «**السموّ**»، ليصبح مدلول التركيب: «**الجوهر السّامي**»، أو بالأصح: «**الجوهر السماوي**»! أي أنه تأكيد على رسالته كهمزة وصل بين القطبين الحميمين المغتربين: السماء والأرض، الحرية والطبيعة، **الروح والجسد**. وهو إذا كان صفقة كما أسلفنا، فإنها الصفقة التي لا تُنجز إلاّ بـ«**التنصّت**» الذي لا يعني في حقيقته سوى **التأمّل**. هذا التأمّل الذي نصبته حكمة الأوائل **رسولاً وحيداً للحقيقة** منذ بارميندس إلى هايدغر.

ففي «ميلاد التراجيديا من روح الموسيقى» يروي نيتشه كيف كانت الأشعار تتنزّل في روح شيلّلر كلحنٍ بعيد، ولكنه **مسموع**. وهو ما يعني أن **الوحي ما هو إلاّ صوت مترجم عبر الأذن إلى لغة**. لغة موسيقية بالطبع لأن لغة الأفلاك السماوية في حركتها هي

لغة الموسيقى كما يروّج أفلاطون. لغة موسيقية لأنها **لغة الروح** أساساً. ولهذا لا تتحوّل لغة دنيوية إلاّ بوسيط هو **الرسول**، سواء أكان الرسول نبيّاً، أم شاعراً، أم كاهناً على طريقة عرّافات معبد دلفي. ولهذا السبب حقّ لابن خلدون أن يتحدّث في المقدّمة عن مراتب النبوّة التي يحتلّ الأنبياء مركزها الأوّل، ويحتلّ الشعراء في سلّمها الدرجة الأخيرة.

أمّا شوبنهاور فقد وضع **حدّة السمع** شرطاً أساسياً في نظريته عن العبقرية. وقد احتكم كمثال إلى «غوته» الذي كان سمعه مفرط الحساسية فلم يجد ترياقاً للتخفيف من هذه الحساسية إلاّ المشي في الشوارع وراء الفرق الموسيقية ليدرّب أذنيه على احتمال الصخب!

(3)

«السجدة»، إذاً، ليست مجرّد «تسليم»، ولكنّها **استجداء لصوت الربّ**. والانهيار الواقع في الزمان وفي المكان ما هما إلاّ ترجمة لميتة صغرى ترمز لميتة كبرى؛ لأن بالموت فقط نملك الحقّ في أن نستعيد فردوسنا الضائع، نستعيد الحرية. لأن الحرية وحدها تلك الصلاة المؤهّلة حقّاً لمحو الحدود بين السماء والأرض، بين الطبيعة والحرية، بين الوقت والأبد؛ **لأنّ السّجدة سقطة استشهاد لشراء خلاصٍ مجبولٍ بالسّماع المأمول: سماع كلمة السرّ بصوت المعبود!**

وَرَم الرّوح

«مَنْ يَهِبُ دوماً مهدّد بأن يفقد الحياء»

ف. نيتشه

«هكذا تكلّم زرادشت»

لماذا صار نكران الإحسان قريناً لفعل الإحسان؟ هل النكران دليل على فساد طبيعة الإنسان، أم هو البرهان على لغز النفس المجبول بالغموض والمجهول؟ ألم نعرف بالتجربة الدنيوية اليومية صنوفاً من نكران الإحسان ترتقي إلى مستوى الانتقام من صاحب الإحسان بدل الاعتراف له بالإحسان؟

لو تأمّلنا التجربة لاكتشفنا في العلاقة روح الصفقة. فمن وجهة نظر المحسن إليه يبدو الإحسان وثيقة عهد ينال هو بموجبها هبة دنيوية يراها هيّنة حتّى لو كانت كنزاً أو تحريراً لرقبة من غلّ عبودية إذا قيست بالمقابل الذي سيكسبه صاحب الإحسان. وأعتقد أن سرّ المفارقة الإحسانية إنّما يكمن في تأويل هذا المقابل الملفوف بالستور. وعندما يفترض حكيم مثل «سنيكا» وجود عزاء

لصاحب الإحسان في الارتياح الغامض الذي يستشعره المحسن يغنيه عن اعتراف المحسن إليه بالإحسان فإن حكيماً آخر هو «أمرسون» يفترض العكس عندما يتحدّث عن استحقاق صاحب الإحسان للصفعة من يد المحسن إليه مقابل إحسانه. وهو جدل لن يجدي في إماطة اللثام عن «المقابل» الذي لا يستعير غموضه من بُعْده الوجودي بقدر ما يستعيره من طبيعته الدينيّة.

فلو تساءلنا عن هويّة الإحسان لوجدنا أنّها نفعيّة برغم عدم اعتراف الكلّ بهذه الهوية النفعية سيّما الفريق الذي يروق له أن يتشدّق بتلبية نداء الواجب في عمل الإحسان، في حين برهنت التجربة الباطنية (أي اللاوعي فيما إذا ترجمناها من معاجم علم النفس) على حضورها كهاجس لاأخلاقي في الفعل الإحساني، ومفتاح اللغز إنما يكمن في تأويل هذا الهاجس الخفيّ.

والسؤال الموجع هو: مَنْ منّا يملك الحقّ في أن يحسن؟ هل نستطيع أن ندّعي لأنفسنا حقّ أن نحسن، أو نهب، دون أن ندّعي لأنفسنا حقّاً أعظم منكراً هو الحقّ في أن نحيي والحقّ في أن نميت؟ ألن يكون ذلك بمثابة تجديف في حقّ الربوبية؟ ألن يعني هذا أن الإحسان الذي ندّعيه لأنفسنا استكباراً هو حكر على الربّ، واستعارته هو عدوان على سلطان الربّ؟

ولكن المفارقة الأخرى تقول أن المحسن إليه هو المسلّح بمثل هذا اليقين عادةً، ولهذا السبب يرى في إنكار الإحسان فعلاً

مباحاً، لأنه على قناعة عميقة بأنه ليس مديناً لصاحب الإحسان الأرضي، ولكنه مدين بالإحسان لصاحب الإحسان الأصلي. إنه يرفض الانحناء للوسيط الفاني (والأسوأ من كل شيء أنه إلى جانب ذلك مكابر) ويصلّي بينه وبين نفسه لصاحب الفضل الذي أعطى. ولهذا، فإن الهبة (أو الفعل الإحساني إجمالاً) مغامرة خطرة في بعدها الأخلاقي. مغامرة خطرة أخلاقياً لأن تكرارها أفيونٌ يضمن النشوة، ولكن إدمانها يميت القلب. يميت الحسّ الأخلاقي في القلب. إنّها ورم الروح لأنها تصيب الإيمان. بهذا المعنى تحدّث زرادشت نيتشه فقال: «من يهب دوماً مهدّد بفقد الحياء». من يهب (أو يحسن) بحكم العادة يفقد الخجل لأنه يستعير دور الربّ، بل يغتصب دور الربّ. وهو ما يعني في النهاية أنه مخلوق آثم إلى جانب كونه مخلوقاً فانياً. والإحساس العميق بحقيقته كمخلوق آثم هو سرّ التمادي في الإحسان. إنه يحسن غسلاً للورم الذي يلتهم الروح. إنه يحسن لكي يستعيد القداسة. إنه يحسن لاسترجاع الهوية الضائعة. إنه يحسن لينال الفردوس المفقود. إنه يحسن لغاية جسيمة نهائية، بعيدة المنال، هي: الحرية!

في هذه النقطة تكتمل فصول الملهاة ـ الصفقة: صاحب الإحسان يريد أن يدفع بإحسانه إثاوة تغسله من إثم الأزل الذي يسري في الروح سريان الدّم في البدن، ليسمّم فيه البدن؛

والمحسن إليه ليس في حاجة للاستعانة بالحدس لكي يدرك محنة الشريك فيستنكر الاعتراف بإحسان صاحب الإحسان، لأنه على يقين انه هو مَن حرّر، برغم أنه هو أيضاً من تحرّر!

الحَسَنة حُسن لأنها تميمة تحرير من جرم أخلاقي، من إثم. وهي منكرة في حال لم توهب برأس منكسر استحياءً، لأن لا خجل إلاّ من عطاء، ولا حرية إلاّ من إثم!

الإحسان قربان. الإحسان كبش فداء لشراء صكّ الغفران من برثن العدم.

من هنا فإن الإحسان ليس إحساناً، ولكنّه تسوّل لإحسان! وهو ليس فعلاً نبيلاً إلاّ بمدى هوسه بالتحرّر من الجرم الذي يسري في الجينات، لأن الحرية وحدها مؤهّلة لتحويل الموت ميلاداً.

الطبيعة الأمّ والطبيعة الأَمَة

(1)

هل هو أمرٌ من قبيل المصادفة أن يقترن الرحيل والموت في اللغة العربية؟ ألاَ نقول: «الرّاحل فلان» عندما نريد أن نعبّر عن حقيقة «الفقيد فلان»؟ ويبدو أن الترادف في مفهوم هاتين الكلمتين لا يقتصر على اللغة العربية، ولكنه يجتاز التخوم إلى علم النفس.

فالرحيل في المنام إنّما يعني الموت في تأويل الأحلام الفرويدي، ولهذا فإننا لن نخطئ عندما نتحدّث عن هويّة القبيلة السماوية فنقول إنها قبيلة الرحيل، لأن الرحيل إذا كان رديفاً للموت، فإن الحرية التي تعتنقها هذه القبيلة هي القرين الآخر للموت، الحرية رديف الموت بالمفهوم «الكانتي» للحرية، وفي المفهوم الصوفي أيضاً. فإنسان يمارس الحرية ممارسة المهنة لابدّ أن يبتني بالطبيعة الأمّ علاقة تختلف جذريّاً عن علاقة قرينه المقيم بجوار النبع، فإذا فرضت ظروف الاستقرار على هذا القرين أن يختبئ من الطبيعة وراء قبرٍ يسمّيه بيتاً، فإن شريعة صاحب الرحيل أن يلتئم بالطبيعة الأمّ، بل ظروف الفرار من المكان تحتّم عليه أن

يحتمي بالطبيعة الأمّ. يحتمي بالطبيعة الأم ليتماهى بالطبيعة الأمّ، ويبدو هذا التماهي حميماً إذا قورن بموقف القرين المستقرّ الذي لم تعد هذه الأمّ بالنسبة له سوى خصم فيتوارى ليحتجب وراء جدرانه خجلاً، برغم أنه لا يستحي من أن يطلق على عمله هذا ثقافةً مفضّلاً أن يصنع لنفسه بيده فردوساً بديلاً في الأرض، بعد أن فقد فردوسه المفقود.

فعقب الاهتداء إلى اختراع سلاحه المستعار من حمم جهنّم متمثّلاً في معدن الحديد، رغبةً منه في حماية حِمى فردوسه، كان لا بدّ أن يهفو لابتداع حيلة لضمان ازدهاره. ولم يكن لهذه الحيلة أن تكون غير بدعة يتبادل فيها مع جاره ثمار العمل فينال حاجته من سلعة الجار مقابل أن ينال الجار ما فاض عن حاجته هو من بضاعته. هذه الصفقة لُقّبت في تاريخ الثقافة باسم التجارة، وكان مقدّراً لها أن تلعب دوراً رياديّاً في تثبيت أركان نظام القبيلة الأرضية السياسي، علاوة على نظامها الاقتصادي.

هذه الصفقة امتلكت على النفوس سلطاناً لا يمكن أن يقارن إلاّ بسلطان معدن النحوس الشيطاني. ولم يمضِ وقت طويل حتى صارت المنفعة (الممهورة بختم هذه الصفقة) مسلكاً حكم علاقات القبيلة بالعماء الأخلاقي، بل والجمالي، منذ ذلك التاريخ إلى هذا اليوم؛ لأن الطبيعة لم تعد مملكة تختزن في صلبها ينابيع الشعر كما كانت بالنسبة لرسول الحرية المهاجر، ولكنّها صارت غنيمةً

خاضعة لقانون الصفقة التجارية أيضاً، أي أنها لم تعد أُمّاً، ولكنها انقلبت (بروح المنفعة)، أَمَةً!

فهل نملك الحقّ في أن نشكّ في صدق توماس استرنس إليوت، وفي صدق معلّمه الأوّل أزرا باوند، عندما قالا في تبرير فرارهما من أمريكا أنهما لم يستجيرا بأوروبا إلاّ هرباً من الروح التجاريّة، التي تسمّم حياة المجتمع الأميركي في عشرينيات القرن الماضي؟

(2)

في العراء الممتدّ وراء حُجُب سليل الاستقرار ينتصب مريد الحرية في التحامه الحميم بالطبيعة شهادةً على انتمائه لها كأمّ. ينتمي إليها بناموسها الذي سنّته لنفسها وله كابنٍ شرعيّ فلا يرتادها إلاّ ليجلّل قامته بالإحرام اللائق بمقامها كقداسة. هذه القداسة التي نحتل سليل التكوين في اسمها اللاّتيني Natura الدّالّة على الطبيعة وهي الكلمة ذاتها المستخدمة في اللسان المصري القديم في nuter للتدليل على الألوهة إجمالاً. هذا الإيمان بالطبيعة كمعبودة هو ما أورث إنسان الترحال اليقين العميق بأنه لا يحيا في أرض الدنس على طريقة إنسان الاستقرار، ولكنه يرفل في نعيم الألوهة، يخطو في حرم فردوس الميلاد، لا الفردوس الضائع، أو الفردوس المستعاد. إنه سليل الفردوس وليس طريد الفردوس كقرينه المحتجب من الطبيعة الأمّ وراء أكواخ القشّ، أو جدران التربان.

واليقين بأنه مخلوق يحيا فردوسه هو ما دفعه لتكبيل علاقته بفردوس الأمومة هذا بأغلال التحريم. فالإثم ليس أن يلتقم من شجرها فاكهةً، ولكن أن ينتزع عوداً أخضر، أو يفسد عش طير، أو يعبث ببيوضه، أو يقتل حيواناً دون جوع، أو أن يستبيح الأرض بتمزيق جسد الأرض بمحراث الزرع. إنه يأخذ ما تهب، ولا ينتهب ما تمنع، ولهذا لم تخذله يوماً برغم أنها كثيراً ما خذلت أولئك الذين دفعهم الجشع والخوف من الجوع إلى انتهاك بكارتها بصنوف الأفعال في حرم العبور. في سنّ الإنسان ناموساً مخالفاً لناموس القرين سيّما في العلاقة مع آلَتَيْ الاغتراب المتمثّلتين في الحديد، والتجارة.

فما يرويه بلوتارك (بلوتارخ) عن الإسبارطيين منذ ألفي عام لا يصدق على إنسان الطبيعة القديم وحسب، ولكن على أمم الرحيل إلى يومنا هذا. فأهل الصحراء الكبرى لا يرفضون ممارسة حرفة كالتجارة فحسب كما كان أهل إسبارطة يفعلون، ولكنّهم لا يغيّرون الأنساق في اللحون أيضاً مثلهم مثل الإسبارطيين. إنهم يتولّون حماية القوافل التجارية التي تعبر أراضيهم ليتقاضوا أتاوةً. ولكن الأتاوة ليست مقابل الأمان، بل ضريبة عبور الأرض. أمّا تحريم العبث باللحون فيحمل دلالة كامنة في هويّة اللحن كوصيّة دينية. فلحون عالم التكوين لم تكن وسيلة طرب أو فرح أو ترف، ولكنّها خطاب ديني. إنها ابتهال تترجمه كلمة «تيتار» البذْئيّة التي

اشتقّ منها اسم المسرح: باللغات الهندوأوروبية؛ لأن المسرح في العالم القديم كان الخشبة التي تتصارع فيها الأقدار وتقول فوقها الآلهة كلمتها على ألسنة الظلال التي تُثقِل كاهل الأرض (حسب تعبير ديوغين الكلبي). ولهذا فإن تغيير اللحون ليس إخلالاً بخطاب ديني موروث جيلاً بعد جيل وحسب، ولكنه تهديد لروح الأسلاف المبثوثة في اللحن كوصيّة.

غنيمة الغضْب

(1)

المفهوم الشائع للخياط لا يكفي للكشف عن حقيقة التقنية، لأنه يختلف عن المفهوم الذي استودعته فيه فلسفة اللغة لمعاندة التجربة الحسيّة في مرحلة الأرومة.

فالخياط هويّة معدنية لم تهبها الطبيعة بالمجّان. وألاّ تهب الطبيعة هذه الهويّة بالمجّان يعني أنه لقية تختلف عن هبات الطبيعة الأخرى كالشجرة، أو الحجر، أو الماء، أو الهواء، أو التراب، أو كلّ ما له علاقة بالعناصر الأربعة باستثناء النّار كهويّة مستترة مثلها في ذلك مثل معدن الحديد ذاته. وما لا يوهب بطريق المجّان في عرف الطبيعة كلّه هبة مستنبطة بالقوّة، أي مغتصبة. وكلّ ما ينال غصباً في ناموس الطبيعة فهو كنز خطر!

لقد اقتصّت الآلهة من بروميثيوس لأنه اغتصب من قمقم الطبيعة عنصر النّار، فأفشى بهذا الجرم سرّاً ربوبياً أعان الإنسان في تدبير المكيدة التي انتهب بفضلها من حضن الطبيعة الأمّ حيلة

سبك الحديد. أي أن الخطيئة البروميثيّة هي التي أنتجت الخطيئة الإنسانية الثانية. فما طبيعة هذه الجناية الثانية في حقّ الطبيعة الأمّ؟

طبيعة هذه الجناية التي نطلق عليها اليوم لقباً مهيباً هو التقنية نستطيع أن نلمسها في طبيعة الخياط بوصفه ما هو إلاّ أنموذج التقنية البذْئيّ في بغْده المصغّر.

فالخياط فعليّاً أداة مسبوكة من المعدن الظلامي المشبوه. الخياط جِرم متناهي الهزال حيث لا يختلف في حجمه عن حجم الشّعْرة، ولكنه برغم البؤس امتلك مزايا استثنائية مثيرة للإعجاب: فهو مزوّد بحمّة. حمّة حادّة تنافس حمّة العقرب التي يقال أنها تستطيع أن تخترق الوعاء المسبوك من معدن النحاس برغم تفاهة الحمّة التي لا تكاد تُرى بالعين المجرّدة. الاختراق هنا ليس مجرّد مزيّة أو موهبة، ولكنه عبقريّة. عبقريّة معهودة في سليقة النموذج المتناهي في الصغر إذا قورن بقرينه المتناهي في الكبر حجماً. إنها سلطة الذرّة غير القابلة للانقسام. إنها سلطة العدم في مقابل العالم، إنها سلطة الخفاء في مقابل الإبداء، إنها سلطة الله في مقابل الوجود.

(2)

امتياز الخياط إذاً، في القدرة على الاختراق. والاختراق هنا ليس مجرّد غوص، ولكنه عبور، بل رحلة عبور تبدأ بالطعنة وتنتهي باستصدار الحكم بالإعدام. قبل استصدار حكم الإعدام،

أو قبل وضع الحكم موضع التنفيذ، تمرّ الحمّة في رحلتها بسلسلة مراحل منها الغلغلة، والتمزيف، والفتك بكل ما يعترض السبيل. إنها لسانٌ نهمٌ يلتهم، ويشرّح، ولا يرتوي من الدّمّ! إنها رحلة دمويّة غايتها نفي وجودٍ لاستبداله بوجود. رحلة دمويّة غايتها إعدام وجودٍ طبيعيّ لإحلال وجود ملفّق محلّه؟ إعدام الوجود الطبيعي لن يعني إلاّ إعدام الوجود الروحي في مقابل مشروع الوجود الملفّق. في مقابل الوجود المغترب. هذه هي الدلالة الخطرة في رسالة الهبة التي لم توهب بلا مقابل، ولكنها انتزعت غصباً.

وعلّنا لا نهتدي إلى حقيقة الهويّة ما لم نستوضح الاسم في عهده المبكّر. لاستكشاف الدلالة الوجودية للهوية تهرع لنجدتنا لغة لتكوين، فإذا دلّت كلمة «tekne» اليونانية على الإبداع، فإن العربية استعارتها في كلمة «أتقن» الدّالة على معنى أحكم، أي أبدع أيضاً. أمّا في لسانٍ بدئيّ كلسان الطوارق (أو الليبي القديم) فهي تعني: فعل، أو أوجد، أي بعث الشيء من عدمٍ واستحضره في الوجود. والطريف أن هذه اللغة عاملت التاء في الكلمة اليونانية معاملة حرف تأنيث فأسقطتها لتكتفي ببقيّة الكلمة، أي الجذر المتمثّل في الحرفين الساكنين الكاف والنون الدّالين في هذا اللسان على معنى الكينونة، مثلها في هذا مثل العربية (كُنْ).

ورسالة البعث من العدم والاستحضار في مجال الوجود دلّل

عليها الجذر (كُنْ) في رحلة أثرى تعبيراً إذا قورنت بالكينونة في صيغتها اليونانية في «tekne». فبالإبدال الشائع بين الكاف والقاف صارت كلمة كن (kn) الدّالة على الإبداع، أو الخلق، أو التكوين، قنّ في صيغتها العربية. هذه الـ«قنّ» استعارت مفهوماً فرضته التجربة الدنيوية، أو الحسّيّة تحديداً، هو العبودية. لماذا صارت الكينونة رديفاً للعبودية في كلمة «قنّ»؟

أسّس اللسان البدئي كلمة قنّن المستبدلة من كنّ، انطلاقاً من مفهوم الأسر كضرب من ضروب القيد. ولكن لماذا ارتبط مفهوم القيد بروح الأسر حتى يصير له في المعنى دليلاً؟ الجواب تطالعنا به نقوش الإنسان المصري القديم التي كانت ترسم إنساناً مقيّد اليدين وراء الظهر للتدليل على حميمية العلاقة بين الأسر والعبودية؟ الواقع أن اليقين لن يكتمل ما لم نذكّر بهويّة الأسرى في العالم القديم. فناموس حروب تلك الأزمنة كان يقضي بوقوع الأسير في ربقة العبودية حال وقوعه في الأسر، وهو لن يملك سبيلاً للتحرّر من هذا المصير ما لم يقم الطرف المعادي بافتدائه بالأموال أو بالاستبدال بأسير مقابل.

من «قنّ» كمفهوم للقيد استعارت اللغات كلمة قنّن التي استقامت في مصطلح عالمي مهيب يجسّد القيد في أكثر أجناسه هيمنةً وسلطاناً من خلال كلمة «قانون» المستقدمة من اللسان

البدئيّ المتبنّى من اللسان اليوناني والمستعاد أيضاً من رحلة اغترابه من خلاله، والدليل على صوابه بدئيّاً في كلمة «كن» هو عودته إلى الرحاب متوّجاً في اليونانية بالكاف (kanon, canon) والنون مع إسقاط التاء ممّا يدلّ على حقيقة هذه التاء كحرف دخيل بوصفها مجرد علامة تأنيث. أما الـ«on» في نهاية الكلمة فهي في اليونانية علامة مغالات حيناً، وعلامة علوّ الشأن حيناً آخر، وعلامة على وجود الشيء حيناً ثالثاً ليبقى الأصل في الحرفين الساكنين الأصليين الكاف والنون.

ولكن السؤال هو: هل القانون عبودية حقّاً؟

(4)

للإجابة على السؤال من واجبنا أن نتساءل: هل يستطيع صاحب الحكم أن يحكم (يتقن) الأمر دون أن يحتكم إلى حرف القانون (قنّ)؟

الجواب يقول بلغة لسان التكوين: لا إتقان بلا قنانة. أي في الترجمة إلى لغة اليوم: لا حكم بلا إحكام. أي لا حياة بلا قصاص.

فكما نحتت اليونانية القديمة مفهوم العدالة (ison) من كلمة «مناصفة» (كما تجري على لسان الطوارق إلى اليوم) كذلك نحت هذا اللسان مفهوم الناموس الذي يحكم نشاط الإنسان في علاقته

الأرضية بأخيه الإنسان من خلال كلمة «قانون» المشتقّة من مبدأ الأسر أوّلاً، وغلّ القيد ثانياً كنتيجة طبيعية للوقوع في الأسر.

القانون (قنّ) إذاً قيد، وهو رديف للحكم (الذي هو إتقان، أو إحكام) لأن الوجود على الأرض مهدّد بدون وجود عدالة، أي القيد الذي يحدّ من نزوع الإنسان الطبيعي إلى ارتكاب الشرور.

ليس هذا فحسب، ولكن لا وجود لكينونة بلا قيد، أو لا وجود للوجود بلا علّة وجود وهو القيد، أو الأسر، أو العبودية. فما معنى هذه الأحجية؟

معنى هذه الأحجية هو أننا بوجودنا في الوجود نحن أسرى وجود. بحضورنا في الوجود نحن لسنا أسرى وجود فحسب، ولكنّا أقنان في شرك الوجود. ولهذا تقول العامّة: «مَنْ قُدّر له أن يولد، فقد قُدّر له أن يتورّط».

والمريب ليس أن ينقلب الحضور في رحاب الوجود ورطةً، ولكن أن تلعب الـ«tekne» (التقنية) دور البطولة في فصول الملهاة منذ البداية، برغم أن لسان الحال لا يملّ من أن يقول لنا أن الأهون أن نكون أسرى في قبضة الوجود في بغده الطبيعي، من أن نقع أسرى في قبضة المارد الذي انتزعناه من قبضة الطبيعة بالقوّة لنتخذه معبوداً بديلاً للمعبود. لقد اختلست الحيّة من الإنسان خلوده بالأمس، وها هو الخياط يستلب من الإنسان حقيقته ليصير لحقيقته بديلاً للحقيقة!

(5)

كيف لا يصير الخياط لإنسان اليوم ذلك المصير الذي حذّرت منه الحكمة منذ القدم إذا كان رسول الخياط الذي يُعرف اليوم باسم مستعار هو التقنية قد استطاع أن يفكّر عنا بالإنابة، وأن يروي عنّا بالإنابة، وأن يغنّي عنّا بالإنابة؟ ما هي الحياة إن لم تكن تأمّلاً؟ وما هي الحياة إن لم تكن راويةً؟ وما هي الحياة إن لم تكن لحوناً؟ بل ما هي الحقيقة إن لم تكن تأمّلاً نقياً، وسيرةً يرويها البرهان الوحيد على الوجود ألا وهو اللسان، وتجربة وجدانيّة مبثوثة في الشعر الملحون؟

روح الخلود

رسالة اللّغة في طور التكوين، التعبير عن المفهوم، وتحميل هذا المفهوم عبوّة فلسفيّة. والمفهوم في طوره التكويني مجبول بطبيعة حسيّة، وهو أمر منطقي في لغةٍ تحبو فتتلمّس سبيلها نحو المفاهيم المجرّدة بوساطة الطبيعة الأمّ. وطبيعة الطبيعة الأمّ مستودع آخر لنزعة الجدل. ودون الاعتراف للغة باستخراج كنوزها من بطون الطبيعة الأمّ لن يُقدّر لنا أن نفهم سرّ هوس القدماء بالنزوع إلى الجدل في نحت مفاهيم وجودهم على الأرض. فكلمة قبر التي نستخدمها اليوم ميراثاً من مفهوم الأوائل لبيت الأبدية ما هي إلاّ كبر المستخدمة في لسان بدئي قرين للعربية هو لسان الطوارق التي لا تدلّ على بيت الأبدية المتمثّل في القبر (بالقاف)، ولكن على بيت الدنيا المتمثّل في الجدران التي يسكنها الأحياء، وأولئك الذي يحسبون أنفسهم أحياءً!

والمفارقة الأخرى أن كلمة بيت ذاتها المستعملة في العربية للتدليل على قبر الكائن الحيّ إنما تعني في الأصل البذْئيّ القبر، أي بيت الأبد، ممّا يعقد لها قراناً حميمياً مع البيت في مفهومه كمأوى يسكنه الكائن الحيّ، أو الذي يظنّ نفسه على قيد الحياة!

ذلك أن نواة كلمة بيت في اللغة الأصلية هو حرف ساكن واحد هو الباء التي تدلّ في المصرية القديمة على الروح، كما تدلّ في لسان الطوارق على المعنى ذاته إلى جانب معنى آخر دالّ على العدم، أو الموت، بعبارة أخرى. أمّا حرف التاء في الكلمة فهو علامة تأنيث وحسب.

والبيت في العربية اسم مشتقّ من فعل بات، يبيت، بياتاً. وهو فعل لا يدلّ على قضاء الليل في حال يقظة، بل يدلّ على قضاء الوقت في حال غيبة قرينة لميتةٍ في حجمها المصغّر إذا قورنت بالميتة الأخرى في حجمها الأكبر، لأن النومة ما هي إلاّ ميتة صغرى، كما أن الموت ما هو إلاّ نومة كبرى.

هذا بالمفهوم التقليدي الشائع.

ولكن روح الجدل في اللغة تخبّئ لنا مفاجأة أخرى، لأن الشيوع هنا ليس خطيئة التقليد، بل خطيئة نتجت عن طبيعة الليل الذي لم يُخلق لليقظة، بل للسكون، والسكون رديف حميم للموت، لأن الحياة هي الحركة، لا السكون. ولذا كاد البيت يصير اسماً للضدّين، فالليث (كما يورد صاحب لسان العرب) يؤكّد أن بات لا تعني نام، ويدلّل على ذلك بالقول: «ألا ترى أنّك تقول: بتُّ أراعي النجوم؟ معناه: بتُّ أنظر إليها». ولكن ابن كيسان يعترض فيقول: «بات يجوز أن تجري مجرى نام، وأن تجري مجرى كان». ومعنى كان هنا هو الذي عبّر عنه الليث في

«بتُّ أراعي النجوم» دون أن نعترف له بالحقّ في تجريد «بات» من المعنى الدّال على النوم.

ولكن المفهوم البدْئي المبثوث في شرايين اللغة الأمّ يقرّ بضرورة الموت في معنى كلمة «بيت» حتّى لو شاء لها النحاة وأهل اللسان أن تدلّ على اليقظة، برغم أننا لا نملك إلاّ أن نعترف لهم بالصواب أيضاً إذا تأمّلنا علاقة الإنسان بمأوى الدنيا الذي لا يأوي إليه ليمارس تجربة الميتة الصغرى المتمثّلة في النوم، ولكنه يلتجئ إلى جوفه لينعم بالسكينة. وهو ما يعني أن البيت ليس نوماً مطلقاً، كما أنه ليس يقظة مطلقة. هذه السجيّة في مفهوم البيت هي التي أوجدت الطبيعة الجدليّة للكلمة. وبرغم ذلك فإن الطبيعة الدّالّة على الموت لا بدّ أن تكسب الرهان في النهاية، لأن السكون إلى البيت في شطر اليقظة عبّرت عنه اللغة البدئية بكلمة أخرى استعارتها كل لغات اللاّهوت هي: أون (on) الدّالة حرفياً على السكن حتّى في العربية نفسها، ناهيك عن المصرية القديمة، أو لغة الطوارق، أو اليونانية القديمة، أو اللاتينية التي انبثقت عنها اللغات الأوروبية.

من مفهوم السكون استعارت الـ(on) دلالاتها كـ«مدينة»، و«البنيان»، بل و«العلوّ» إجمالاً ولكن لسان التكوين لم يتخلَّ عن يقينه الأوّلي المبثوث في مفهوم كلمة بيت المرادفة لمفهوم كبر،

أي القبر، وها هو اللسان الليبي القديم يطلق اسم المقبرة للتعبير عن المدينة في كلمة «آزكّا».

وهو تعبير حالفه الصواب باعتبار المدينة كناية عن حشد من الأبنية التي لا تختلف عن حشود المقابر في الجبّانات. والمثير أن كلمة «جبّانة» الدّالة على المقبرة لا تزال تُطلق اليوم في العربية على المدينة أيضاً.

فأيّ رسالة أراد الإنسان القديم أن ينقلها إلينا بتوحيده مفهوميّاً بين القبر والبيت؟ ألم تكن الرسالة تلميحاً لا ينقصه الدهاء للتعبير عن حقيقة البيت كقبر مسكونٍ بأهل الدنيا، في مقابل القبر كبيتٍ مسكونٍ للموتى؟

الواقع أن الرسالة أكثر استغلاقاً وشفرتها أبعد منالاً من هذا التأويل، لأن رسالة أخرى مبثوثة في ثنايا كلمة «قرس» المصرية الطارقية الدّالة على الناووس تخبرنا أن القدماء لا يؤمنون بحضور الأموات في معاقل القبور إلاّ في مراحل تاريخية مبكّرة جداً، أمّا عقائد الأمم الغابرة فتجمع على فرار الأموات إلى البراري ما إن يتحرّروا من أبدانهم، ليهيموا في عزلة الخلوات. أي أن الموت رديف للحريّة لا للمكوث في بيت أو قبر. وهي حريّة لا يفلح الأحياء في تحقيقها لأنفسهم، لأنهم سجناء بيوتهم التي هي قبورهم. وهي قبور لا يستطيعون أن يتحرّروا من كابوسها إلاّ إذا غيّروا ما بأنفسهم والتحقوا بالموت. وهو ما يعني أن أصحاب

البيوت هم الموتى (لأنهم يسكنون القبور)، أمّا أهل القبور الذين يظنّهم هؤلاء البلهاء أمواتاً، فهم الأحياء الذين تحرّروا فلم يعودوا بحاجة لأن يستجيروا بمكانٍ، أي مكان.

بفكّ رموز طلسم هذه الرسالة زاوج أهل التصوّف منذ القدم بين الحريّة والموت. من هذا الإيمان نبع اليقين الكانتي (نسبة إلى كانْت) الذي لا يورد كلمة حريّة إلاّ للتدليل على الموت!

ألن يعني هذا أن الأحياء الذين نظنّهم أحياء ما هم إلاّ أموات يدفنون أنفسهم في قبور يسمّونها بيوتاً، والأموات الذين نظّنهم أمواتاً ما هم إلاّ الأحياء لأنّهم تحرّروا، لأنّنا بالروح نحيا لا بالجسد؟ ألن تكون الرسالة تعبيراً خبيئاً عن يقين الأوائل بخلود الروح الذي تحدّث عنه هيرودوت؟ أليست الحريّة هي روح الخلود؟

نشاز الطلقة الناريّة في حَرَم السيمفونيّة

(1)

إذا آمنّا بأن ممارسة السياسة رذيلة كما أوصى ناموس الحكمة الثاوية، فإن الزّجّ بالسياسة في حرم العلم الإبداعي خطيئة أشرّ. فإذا هرع لنجدتنا الحكيم «لاوتسي» في ذمّ هذه البدعة يوم فضّل الموت غرقاً في نهر «لو» على أن يتربّع على عرش المعمورة (أو ما تحت قبّة السماوات بلسان قدماء الصينيين)، فإن حكيماً آخر هو «ستندال» لا بدّ أن يمضي بنا شوطاً أبعد إذا تعلّق الأمر بالإبداع فيقول إن الزّجّ بهذه الغانية السيئة السمعة في حرمات العمل الروائي جرم لا يختلف عن صوت الطلقة الناريّة في ملكوت الحفل الموسيقي!

هذا يعني أن على عاتقنا وحده يقع وزر تخيّل أيّ خلل يمكن أن يحدثه ذلك الفعل البسيط المتمثّل في الضغط على زناد مسدس أو بندقية في ذروة العمل السيمفوني.

(2)

يقيناً أن صخب الطلقة لن يكون في هذه الحال مجرّد نشاز،

ولكنه عمل وحشي يرتقي إلى مستوى جريمة القتل! وهي نتيجة من الصعب أن نقنع بها الأكثرية ما لم نحتكم إلى إحدى وصايا إمام الأئمّة أفلاطون في أمر أعجوبة الأعاجيب التي كانت ولا تزال في أعراف الأمم لغز ألغاز وهي الموسيقى. فإذا آمنّا مع هذا الحكيم بأن ما ورائيّة هذه الأعجوبة ما هي إلاّ استعارة لما ورائيّة الكون؛ لأنّها أولاً وأخيراً ما هي إلاّ السليل الشرعي لهذا الماوراء في سيرورته الميتافيزيقية الخالدة، فإنّ من حقّنا أن ننصّب أنفسنا قضاةً لاستصدار الحكم العادل بحقّ الجناة في جريمة القتل تلك!

(3)

الموسيقي، إذاً، رسول. رسول ملكوت الميتافيزيقا إلى ديار دنيانا. رسول يترنّم بوصية الخلود ليدخل السلوى إلى وجدان الضال الذي يثقل كاهل الأرض المتمثّل في المخلوق الفاني. ورسالة هذا الرسول لا تكتفي بأن تصير لنا تميمة في محنة وجودنا، أو مجرّد تعزية جزاء اغترابنا، ولكنّها جنس من همزة وصل تعيدنا إلى فردوسنا المفقود. أي أنها تجدنا في ضياعنا لتجد، بإيجادها لنا، هويّتنا الضائعة، لنجد وطننا الضائع.

من هذا «الإنوجاد» انبثق مفهوم الوجد في فلسفات التصوّف يقيناً من أربابها بأننا لا نجد أنفسنا إن لم نضيّع أنفسنا كما يقال. هو «وجد»، لا يتحقّق عادةً بدون صنوف العزف الموسيقي،

ومدى قوّة هذا الوجد تخضع بصرامة لمدى أصالة المعزوفة الموسيقية، أي مدى علاقتها بالهوية الماورائيّة.

فإذا اكتسبت الجملة الموسيقية هذه الرسالة الوجودية، أو فلنقل الدينيّة، فما الذي يمكن أن يعنيه صوت الطلقة في هذا المحراب المهيب؟

الطلقة في هذه الحال لن تظلّ مجرّد طلقة. الطلقة في هذه الحال ليست مجرّد بلبال في عرف أهل الباطل، ولكنّها زلزال في عرف أولئك الغرباء الذين تنعتهم لغة التصوّف بلقب أهل السرّ. وعلّ أصدق الأدلّة على هذا الخطب هو إيثار أصحاب النزعة الوجديّة الموت على الخروج من الحالة الوجدية التي تهبها الموسيقى، فيذهبون ليحتضنوا التهلكة سعداء كما يذهب إلى التهلكة أولئك الذين يحتضنون التهلكة دفاعاً عن يقين أو قضيّة، فلماذا يدفع الخروج الفجائي من حرم الموسيقى إلى الانتحار؟

هذه تجربة استسراريّة لن تختلف عن تجربة الإبداع في حدودها القصوى عندما تبلغ تخوم الانتشاء. في هذه الحدود التي تنفتح فيها الأبواب على الأبديّة تستعسر دائماً العودة إلى الوراء، لأنّ النزعة الوجدية بطبيعتها هي إبادة للمبدأ العقلي في مقابل الحرية. إنها شبيهة بتلك النشوة التي يستشعرها محترفو الجري في المسافات الماراثونية ما أن يقطعوا في السباق مسافة طويلة. إنّهم يتمنّون عندها أن يستمر السباق إلى ما لا نهاية، يتمنّون ألاّ يبلغوا

نهاية السبيل إلى الأبد. في هذه المرحلة لا يعود الماراثون سباقاً لبلوغ نهاية مطاف، أو سعياً للفوز؛ ولكنه ينقلب رقصةً، ينقلب صلاةً، ينقلب طقساً جنونيّاً للارتماء في أحضان الموت.

والعودة تستعسر هنا بسبب لذّة الموت التي تبدو خلاصاً من شبح الجنون.

وهي نشوة لا تقتصر على هذا الفريق، ولكنها قاسم مشترك أعظم بين أهل الروح الاستسرارية جميعاً لا لأنّها تحقّق لذّة الموت، ولكن لأنّها تعصم من ذلك المصير الذي أخفق أهل إبداع كُثر في أن يجتنبوه وهو: الجنون!

بلى! خطّ الرجعة هذا مجبول بجنون ستريندبرغ، أو نيتشه، مجبول بصرع دوستويفسكي، مجبول بصمم بتهوفن، مجبول بداء ماياكوفسكي الذي لا شفاء منه، مجبول بظمأ همنجواي إلى الانتحار.

(4)

الخروج من ملكوت الموسيقى بفعل الطلقة الهوجاء، إذاً، عملٌ قرين للموت، لأنه يدفع إلى المنفى. لأنه ينفي الحرية ليستبدل هذه الحرية بالاغتراب. ومزيّة المخلوق الفاني كانت دوماً استنكار العودة إلى الغلّ فيما إذا ذاق المعرفة مرّة. والمعرفة بطبيعة الحال هي معرفة ببعدها الديني، أي المعرفة كحرية. لأنها المعرفة الوحيدة التي كانت منذ البدء قريناً للموت.

فإذا كان هذا الموت فعلاً أنبل من ممارسة السياسة (بيقين الفلسفات الثاوية)، وإذا كانت السياسة في العمل الإبداعي خطيئة تماثل اغتيال الروح في رسالة الموسيقى (برأي ستندال)، فما الذي يمكن أن تعنيه الدعوة إلى الزّج في حرم الإبداع بربة السياسة الملقّبة باسم الأيديولوجيا؟ يحدث هذا بدعوى الالتزام بإملاءات الواقع الدنيوي في سيرورته اليوميّة.

(5)

يستطيع المبدع أن يسخّر أسلحته للغرق في مستنقع الواقع الدنيوي شريطة أن يستبدل لهجته. شريطة أن يستبدل لغة الخطاب. وهو ما قد يعني أن عليه أن يعزف معزوفة السياسة، أو سيّدتها الأيديولوجيا، بآلات تصلح لعزف ذلك النشاز الذي تمثله هذه الآثمة في واقعنا الدنيوي، على الرغم من يقيننا بأنه لن يكتب له أن يفلح في معزوفته الموسيقية هذه إذا حكّمنا قوانين مملكة الموسيقى، لأن ما سيعزفه آنئذٍ لن يكون إبداعاً بأي حال، لن يكون عزفاً موسيقياً مهما فعل، بل لن ينجز سوى المحاكاة الركيكة. لن ينجز سوى النشاز الذي لن يختلف عن نشاز الطلقة النارية في رحاب السيمفونية الموسيقية التي لم تكن يوماً سوى رحاب سيمفونيّة الأفلاك الكونيّة.

الجذور التاريخية للنكبة الشعرية

كيف صار منتوج الصفقة جلاّداً يميت الجَمَال في الحياة، وبالتالي، في الشِّعْر؟

وكيف تمكّن ميفستوفل الأجيال بسحر حديده أن ينفي القيمة الأخلاقية في الحياة الدنيوية، وبالتالي، في الشّعْر؟

الإجابة عن هذين السؤالين تستوجب عودة إلى الوراء. عودة إلى ذلك العهد المبكّر من التجربة البشرية التي شهدت انفصال الجماعة إلى فريقين أساسيين: فريق مرتحل، وآخر أعياه الترحال فركن إلى جوار النّبع ينعم بالاستقرار. عن هذا الانفصال تمخضت نتيجة لعبت دوراً رائداً في السيرة التالية لجماعةٍ يسيرٌ أن نجد سيماءها في انسلاخ الفريق الثاني عن الطبيعة الأمّ بالمقارنة مع موقف الفريق الراحل الذي ضحّى بالنعيم الأرضي في سبيل الإبقاء على العلاقة مع الطبيعة الأمّ. هذه التضحية، كما يبدو، هي ما دفع القدّيس أوغسطين لأن يطلق اسم «القبيلة السماوية» على هذا الفريق، في حين أطلق اسم «القبيلة الأرضية» على الفريق الثاني.

وهي تجربة موجعة الثمن، وكان على كلّ طرف من هذين الفريقين أن يسدّد دينها غالياً: الطرف الأوّل بالعناء الناجم عن أهوال الترحال، والطرف الثاني بعناءٍ من جنسٍ آخر نتج عن انقطاع حبل السرّة بجسد الطبيعة الأمّ. أي أن القصاص في الحالة الأولى قصاص بدني في مقابل القصاص الروحي كقَدَرٍ ملزم للطرف الثاني.

ولكن حقيقة الانقسام لم تتوقّف في النتائج عند هذا الحدّ، لأن طبيعة الرسالة الوجودية، أو ما اعتدنا أن نسمّيه طبيعة العمل، سرعان ما انقسمت أيضاً انقساماً دراميّاً. فإذا ظلّ إنسان الرحيل لاهياً في رحيله بدمية اسمها الحرية، فإن قرينه المستقرّ اختار أن يلهو بدمية محبوكة بأنسجة أخرى فرضتها ظروف الاستقرار هي: الحرفة.

وإذا أبحنا لأنفسنا بأن نتسامح مع خيار أيّ من الفريقين في اتخاذ صنف الدمية التي شاء أن يتلهّى بها ليستجير بها من الإحساس بالزمن الذي اعتدنا أن نسمّيه مللاً، إلاّ أننا لا نستطيع أن نتسامح مع هويّة الدميتين. ذلك أن الحرفة تتطلّب قوتاً تتغذّى به، ولم يكن لحميم الاستقرار أن يجود بقوت لتغذية حرفته وهو الذي نزل أرض النّبع خالي الوفاض، وكان عليه أن يهرع إلى رحاب قرينه في أرباع ترحاله ليستعير منه هذا القوت القادر على تغذية الحرفة. ولكن هل يملك مَنْ اختار ألاّ يمتلك شيئاً على

الإطلاق ما يمكن أن يحيي الحرفة؟ هل يستطيع أن ينجد من لا يملك غير الحرية؟

بلى! فالمفارقة أنه يستطيع. صاحب الهجرة يملك الحريّة، والحرية وحدها تنتج الأعجوبة. الحرية وحدها تنتج النبوءة! الواقع أن الحرية لا تنتج النبوّة دون المرور بمرحلة أخرى حميمة الصلة بالحرية وهي: التأمّل. لماذا بوسع التأمّل أن ينتج النبوّة؟

يستطيع التأمّل أن ينتج النبوّة لأنه السبيل الوحيد القادر على مدّ الجسور إلى مملكة المحال. إلى مملكة الحقيقة. لهذا السرّ يقال إن الإنسان الدّيِّن هو الإنسان المتأمّل في مقابل الإنسان المهووس بالشعيرة. تبادل القرينان تلك الصفقة التي تقضي بأن يعير الطرف المهاجر النبوّة للقرين الآخر مقابل التزام الأخير بروح الأعجوبة، لا بحرفها.

ولكن هل أفلح سليل القبيلة الأرضية في أن يفي بالعهد؟

لم يلفح بالطبع، لأن الوصيّة التي تعبر جوف الحرفة لا بدّ أن تغترب عن حقيقتها، لأن الحرفة رجس مستعار من دنيا الحرف، والحرف مستعار بدوره من دنيا التحريف.

ليس هذا فحسب، ولكن الحرفة محكومة بلوثة أخرى بطبعها وهي الملكيّة. والملكية خطر مستعار من هويّته كسلطة. والسلطة رجس آخر مجبول بروح الخطيئة. ولكن لماذا صارت السلطة خطيئة لتطبع بهذا الختم الملكيّة أيضاً؟ لأن السلطة هنا ما هي إلاّ

محاولة لاستلاب سلطان الربّ. لأن السلطة هنا ما هي إلاّ محاولة أرضية للاستيلاء على صلاحيات سماوية. لأن السلطة هنا هي محاولة انقلابية للإطاحة بعرش ربّ السماوات والأرض.

لهذه العلّة بالذّات لم يُكتب عبر التاريخ لنبوّةٍ تنازلت عن عرشها في ملكوت الحرية ثم ذهبت إلى أهل النّبع لتجرّب حظّها في الفعل دون أن تُهان على يد الواقع الحرفي أبشع إهانة، بل وتخضع لأسوأ أجناس الابتذال. فهل توقّف التجديف عند هذا الحدّ؟

صاحب الاستقرار لم يكتفِ بالحظّ من شأن القداسة في تجربة النبوّة، ولكنه استباح حَرَم الأمّ، أخضع الأمّ لصنوف التنكيل لينال منها غصباً ما لم تهبه له طوعاً: نال منها غصباً ما لم تهبه شفقةً عليه لا بخلاً عليه. ففي حمّى طلبه للكنوز المخفية في بطنها استخرج الشقيّ من الجوف بذرة الشرّ التي صارت رديفاً للإثم في كل الثقافات واصطلح على تسميتها بـ«الشيطان» (استعارة من الكلمة البذْئية «ست» الدّالة على الشر) والمتمثّلة في معدن النحوس (الحديد) الذي صار في الزمان سفيراً لما نسمّيه اليوم تقنية؛ هذه التقنية التي تتباهى اليوم عندما تتشدّق العبارة الألمانية الشائعة Alles Machbar (بالوسع صنع أيّ شيء) مفتتحةً عهد إحلال ميفستوفل في العرش مكان القداسة! هذه العبارة ما هي إلاّ

الشهادة على اغتراب الروح الإلهيّة في واقع الإنسان بعد أن أفلحت عبادة التقنية في نزع القداسة عن العالم.

ولكن السؤال التالي هو: كيف أفلحت عبادة المنفعة في نزع روح الجَمال من مملكة الطبيعة؟

الشعر في ملحمة اغترابه

(كلُّ إبداعٍ يحوي حقيقة الوجود شعر في جوهره)

«مارتن هايدغر»

(1)

الشعر طلسمٌ يحلّق في سماء الوجدان بجناحين: جناح أخلاقيّ، وآخر جماليّ. القيمة الأخلاقيّة تكلّمنا من ملكوت الشعر بلسان الحقيقة، في حين تخاطبنا القيمة الجمالية من مملكة الجمال بلسان الطبيعة. الإنسان، إذاً، قبل أن يكون إنساناً، كان شعراً. أي أن الشهوة للتعبير عن هذين القرينين (الحقيقة والجمال) هي سرّ الشعر الذي حوّل المحيط الوجودي كلّه ملحمةً وجدانيةً مسربلةً باللحون. كلّ شيء في الطبيعة يخاطبنا بلسان الأشعار: الطير في أغنيته وفي نسيج وكره، الريح بهفيفه لينحت في الحجر تمثالاً، ويبدع من تراب الرمل زهرةً أو سيفاً. الحجر أيضاً يقول الشعر بصموده، واغترابه، وانكفائه حول نفس. السماء، في قول

الشعر، معلّم أكبر بغيوثها التي تستجيب لها الأرض بأبياتها المنظومة ببتلات الأزهار.

الإنسان وحده لم يكن ليقنع بالبعْد الجمالي في الطبيعة، فتطلّع إلى البعْد المغترب في الطبيعة. البعد الموسيقي في الإبداع الشعري أيقظ في وجدان الإنسان الحنين إلى اللغز المستخفي وراء الطبيعة، لأن الإنسان بذاته لغز، ولا يرتوي اللغز إلاّ من ينابيع اللغز. استيقظ الحنين في وجدان الإنسان فطلب الله في وطن الطبيعة ليقينه بأن الله في ملكوت حريّته لن ينأى بعيداً عن الجدول الذي جاور النّبع.

ولكن الله لم يستظهر برغم تفنّن الإنسان في استدراجه بأجناس الشعر، لأنه أيقن أنه لن يكتب له أن يعرف الله إن لم ينل الحرم بكلمة الشعر.

هذه الحمّى في البحث عن الله كانت بالأصل مجبولة بروح الشعر، وقيمتها إنما تكمن في قدرتها على تحويل هذا المخلوق العبقري من حيوانٍ طبيعي إلى حيوانٍ أخلاقي.

بالتحام الإنسان بالطبيعة صار الإنسان، إذاً، شاعراً. وبالبحث عن الله صار الإنسان ديّناً.

بالتماهي بالطبيعة استخرج الإنسان كنوز الشعر (لأن الطبيعة مستودع الشعر الوحيد)، ولكنه لم يتطلّع إلى الأعالي إلاّ يوم دغدغ الشعر في وجدانه أوتار المجهول فأصيب بالمسّ المقدّس

الذي نسميه بلغة اليوم إيماناً. ولذلك كانت كل تميمة محفورةً بروح الشعر لفظاً ومعنى إذا شاء الساحر (الذي لم يكن سوى الشاعر) أن يحقّق لها الفعالية المرجوّة. وبالفعل لم يحدث أن خيّبت التميمة الأمل المعقود عليها إلاّ في حالٍ واحد: إذا خذلتها الجملة الشعرية. ولهذا السبب أيضاً كانت نبوءات الإله في معبد دلفى تتنزّل على شفتي العرّافة شعراً، لا نثراً؛ لأن الشعر الذي قاد صاحب الشعر إلى حرم الآلهة من الطبيعي أن يصير حميم الآلهة، بل ولغة الآلهة. فكما خاطب الإنسان الآلهة بالشعر في حمّى بحثه عن البعْد المفقود في ملحمة الوجود، كذلك خاطبت الآلهة الإنسان بلسان الشعر برغم أن الخطاب منقول بلسان الوسيط.

كان ذلك زمن الفردوس البدئيّ عندما كان الإنسان حميم الصلة بأمّه الطبيعة المستودع الوحيد لكنوز الشعر، أي قبل ذلك التاريخ الذي عرفت فيه الخطيئة الطريق إلى الحَرَم.

(2)

الخطيئة الأولى زعزعت الأركان بيد الحديد.

كان اختراع معدن الحديد بمثابة الصفقة الأولى التي خسرها الإنسان في العقد المبرم بينه وبين لئيم الأجيال «ميفستوفل»، لأنه نال مقابلها سلاحاً مميتاً، وفقد بموجبها الروح التي كانت صمّام الأمان في قمقم الشعر.

فقد الإنسان ثقة الطبيعة الأمّ لأنه خالف أوّل ركن في وصيّة العهد: «لا تقتل!».

قتل الإنسان أخاه الإنسان لأن سحرة الحديد كانوا أمّة أقوى، لأنّهم خدعوا الشقيّ يوم اختلسوا فيه الروح فتجاسر ليرفع يد الإثم لا على أخيه وحسب، ولكن على أمّه الكبرى (الطبيعة) أيضاً.

اغترب سليل الطبيعة عن أمّه الطبيعة فاغترب الشعر عن روح سليل الطبيعة بعدما اكتشف اغتراب الروح عن صاحب الروح.

كانت تلك الخطوة الأولى في الاغتراب عن الجَمَال.

(3)

أمّا الخطوة الثانية، أو الخطيئة الثانية بالأصح، فكانت الاغتراب عن الحقيقة.

الاغتراب عن الحقيقة جاء محمولاً على ظهر لئيم الأجيال في أوّل صفقة تجارية. هذه الصفقة التي لم تغب حقيقتها الآثمة عن إنسان تلك الأزمنة برغم زلزلة الحديد التي فقد فيها النصيب الأوفر من روحه فأطلق عليها اسم «تامكارّا» الدّالّة في لسان الأقدمين على المكيدة أيضاً إلى جانب المعنى الموروث كصفقة تجارية. من هذا النعت المشؤوم استعار التاجر اسمه الخبيث في «مكر» التي تعني في لغة التكوين اللّص!

هذا العمل اللاأخلاقي المتمثل في إباحة الغشّ بين الناس وتشريعه بحرف القانون سمّم العالم بروح المنفعة، وحقن

العلاقات بين الإنسان وأخيه الإنسان بجرثومة الخطيئة. فكيف لا يفرّ الشعر من دنيا ملوّثة بالخطيئة؟ وكيف لا يتراجع حتّى ينعدم؟

(4)

ارتحال الشعر عن عالمنا سيرة لم تبدأ اليوم، ولكن تاريخها يرجع إلى عهد الخلل الذي أحدثته هاتين الصفقتين المسؤولتين عن تغريب القيمة الجمالية في روح الإنسان، وتغييب القيمة الروحية، أي الحقيقة، عن عالمنا. وما يحدث اليوم من خلوّ الزمان من روح الشعر ما هو إلاّ الذروة، أو المرحلة الأخيرة، من رحلة الاغتراب الذي بدأ قديماً. لأن الهوس بالتقنية الذي يسود حياة إنسان اليوم ما هو إلاّ الانتصار الأخير لروح الشرّ التي ابتلعت حضارة الإنسان القديم الروحيّة. وحمّى المنفعة التي تسمّم أرواح الكلّ في عالم اليوم ما هي إلاّ نتيجة للدسيسة القديمة المتمثّلة في ورم الصفقة التجارية، فكيف لا يغترب الشعر في عالم اغترب فيه الجمال؟ وكيف لا يقضي الشعر حياته انتحاراً في دنيا موبوءة بالخطيئة، تغيب فيها الحقيقة بغياب ربّ الحقيقة؟ كيف لا يتوارى الشعر خجلاً في عالمٍ لا وجود فيه لله، ليقينه بأن دنيا خَلَت من وجود الله هي دنيا يصير فيها كل شيء مباحاً بما في ذلك الجريمة حسب وصيّة الحكيم دوستويفسكي.

حسّيـة اللغة

(1)

يروق لملك فلسفة القرن العشرين «مارتن هايدغر» (كما كانت تلقّبه وسائل الإعلام الغربية) أن يفتّش في خبايا اللغة عن سرّ المفهوم في إبداع التجربة الوجودية فيطارد في أحد هذه البحوث مفردة بسيطة مستعارة من دنيا الممارسة الحسّية هي «Tuer» الدّالة في الألمانية على «الباب» ليبلغ بها تخوم اللغة السنسكريتية في «dhor» مروراً بـ«door» الإنجليزية بالطبع. هنا يتوقّف الفيلسوف اللغوي في «هايدغر» ليستيقظ فيه مارد التحليل المجبول بروح الشعر. ولكن التوقّف عند تخوم المفردة في صيغتها السنسكريتيّة يبدو كجملة لم تكتمل، لأنّنا لو تأملنا هذه الملفوظة مليّاً لاكتشفنا لها جذوراً أبعد منالاً، بل وأعظم ثراءً من بعدها الهندأوروبيّ.

ففي لغة منسيّة كلغة الطوارق يُطلق على «الباب» اسم «تاهورت» (التاء في بداية الكلمة وفي نهايتها هي علامة تأنيث، والأصل في المفردة هو «هور» مجرّداً). وهو ما يعني أن اللغات الجرمانيّة أدخلت تعديلاً مشروعاً على الكلمة اقتضته ظروف

رحلتها الشاقة والموجعة والطويلة عبر سلسلة من الألسن كالمصرية القديمة، واليونانية القديمة، والسنسكريتيّة، واللاتينية والعربية إلى أن تستوي في ألسنة الأمم على النحو المتداول اليوم. ففعل لغة منسيّة كلغة الطوارق المبثوث في «هور» إنّما يحمل مدلول «الحراسة» في الأصل. لأن «الباب» في عقلية إنسان التكوين، ليس مجرّد نصب ملفّق من أخشاب فقط، ولكنه يلعب دوراً معنوياً، أي أنه يحمل في حقيقته هوية وجودية حميمة الصلة بنشاط الإنسان في مرحلة اكتشافه لرسالته من خلال بثّ الروح في الأشياء وإحيائها بالمفهوم. ولمّا كانت لغة الطوارق هي لغة الحرف الساكن الواحد، الحامل لمدلول كلمة مّا التي أعيا إيجادها العلماء منذ القدم، فإن الهاء في «هور» إنما تحمل دلالة «البيت» (مثلها في هذا مثل ما تعنيه في لغة مصر القديمة)، والواو تحمل دلالة الميلاد (كما في المصرية القديمة أيضاً)، والراء مجرّدةً تحمل معنى «القدمة» (كما في المصرية كذلك). أي أن الكلمة جملة مركّبة من عدّة كلمات تعني في الأرومة البدْئية دلالة استعارية تقول: «بيت ميلاد القدمة» كدليل على مفهوم مدهش تحويه كلمة «باب» لا في حضور هذه القطعة المجسّم، ولكن في وظيفتها الرمزية المتمثّلة في مبدا «الحراسة».

ولكنّنا لو تأمّلنا هذا المبدأ مليّاً، فإننا سنكتشف بيسر أن هذا «الباب» (الحامل لرسالة الحراسة) ما هو إلاّ بوّابة تفضي إلى متاهة

أخرى تفضحها الحمولة القابعة في عبارة «بيت ميلاد القدمة» المسربلة حتى الآن بركام بالغموض. فإذا كانت اللغة العربية قد استعارت فعل «الحراسة» من «هور» التكوينيّة هذه (لأن الحاء السامية ما هي إلاّ إبدال من الهاء الحامية)، فإنها إنّما استعارت مفهوماً دالاً على معنى أخطر في هذه المفردة هو: «الحرية». فما هي الحرية في مفهوم الأوائل إن لم تكن لغزاً جسيماً حقّ لنا أن نضعه تحت خانة العبارة المهيبة «بيت ميلاد القدمة» بسبب علاقته بحضور الإنسان التراجيدي في قبضة الوجود من جانب، وبسبب العلاقة الحميمية، بل والقدسيّة، التي تصل هذه الكلمة بالكلمة الأعظم شأناً الدّالّة على مفهوم الربوبية؟ أي: من هو صاحب الحرية حقّاً، بمفهوم إنسان البدايات؟ هل هو «الحارس» المتمثّل في «الباب»، أم «المحروس» المتمثّل في المخلوق الهاجع وراء «الباب»؟ يقيناً أن الجرم المنتصب أحقّ بالحضور في رحاب الحرية، في مقابل الجرم الهاجع، والدليل تقدّمه لنا وصيّة القبيلة المنسيّة في متون ناموسها الضائع «آنهي» حيث تخاطب أُمّة الرحيل بالقول: «احرص أن تضع قدميك داخل أسوار الواحة كلّما أجبرتك الظروف، ولكن أحرص أن تبقي رأسك خارج أسوار الواحات مهما كانت الظروف». وهو ما يعني أن الإقامة وراء أبواب الجدران ليس رضوخاً وحسب، ولكنه فقدان صريح لهبة هي أنفس من كل شيء في عرف مريد الترحال وهي: الحرية!

هذا المفهوم المذهل المبثوث في فعل «الحراسة» لا بدّ أن يقودنا إلى بؤس السلطة المعادية بطبيعتها لروح التخلّي، والمكبّلة بأغلال شقوة الإحساس بالوجود؛ لأن مريد السلطة المطوّق بالعسس آناء الليل وأطراف النهار، في حمّى لهفته للاحتفاظ بسلطانه، إنسان فاقد لنعمة الحضور في الوجود، لأنه في عمله هذا ما هو إلاّ أمثولة بائسة لذلك الدرس التي تلقّنه لنا ميثولوجيات العالم القديم من خلال أسطورة الكنوز التي تنقلب غنيمة عالم الخفاء بسبب المبالغة في الاحتفاظ بها، أي حراستها، التي لن تعني في النهاية سوى إضاعتها، لأن التجربة برهنت أن الملكية التي نغالي في الاحتفاظ بها، هي ملكية مفقودة فعليّاً.

(2)

من هذا المنطلق حقّ للغة العربية أن تستنزل مفهوم القِران بين كلمة «حرس» (المستعارة أصلاً من «هور» المنسيّة) وكلمة «حُرّ» الدّالّة لا على الحرية في مفهومها التقليدي الشائع، ولكن على الحرية بالمفهوم الديني القابع في قاع «القدمة» كهويّة ألوهية حميمة الصلة ببعبع الزمن. هذا الزمن الذي نخلع عليه عادة لقب «القدمة» في شقّه الماضي المشروط بالنسيان. وهو تعبير رديف للألوهة كمبدأ غابر صار نسياً منسيّاً أيضاً لقدم عهدنا به. وقد اكتسب الربّ اسم «القديم» لا في الديانة الإسلامية وحدها، ولكن في العقيدة اليونانية. وها هو أمام الفلسفة اليونانية «آنكسيماندر» يصف سرّ

الوجود فيقول أنه كامن في «إيبايرون» كمصطلح دالّ على «الروح القديمة»، أو «اللاّمتناهى» بشقّيه الأزلي والأبدي. وفي الديانة الإسلامية نجد في كلمة «قديم» أحد أسماء الله الحسنى، فحقَّ لأبي بكر الشبلي أن يردّد: «إنّي أغار على القديم أن يراه المحدث». أي لا يستحقّ المخلوق أن ينعم برؤية خال المخلوق، لأن الرؤية في الزمن المستحدث تجديف في حقّ ما عنَّ للزمن أن يطويه في سيرورة البدء، أو ما راق له أن يخفيه في رحلة الأبد. من هنا استنسأت اليونانية القديمة اسم «horos» من المصرية القديمة للتدليل على معبود هو «الصقر» لتقترن مع العربية التي تطلق على هذا الطائر اسم «حرّ» المستعارة بدورها من «هور» البدئية؛ لأن هذا الطائر، إذا كان رمزاً معبوداً في ديانة قدماء المصريين، فإنه مؤهّل لأن يفوز بهذا االاسم من منطلق ترادف مفهوم «الحرية» التي يمثّلها حرفياً وبين الألوهة التي لم تكن يوماً في مفهومها الروحي سوى حريّةً.

ولكن ثراء الملفوظة لا يتوقّف عند هذا الحدّ، ولكنه يتواصل في اسم ربّ الأرباب في ديانة مصر القديمة وهو «هرو». هذا المعبود الذي يجري على لسان وريث تلك العقيدة المغتربة (الطوارق) إلى اليوم كربّ الغيوث (لأن الغيث في بيئة قحط أبدي كالصحراء الكبرى ليس هبة حيويّة، ولكنّه الحياة ذاتها). وهو تركيب من الهاء الدّالة على «البيت»، ومن «الراء» الدّالة على

«القدمة»، في حال تلتها الواو. أمّا إذا سبقتها الواو، كما هو الحال في «ور» فإنها تعني مفهوم «الاستواء»، أو «السكون»، أو «العلوّ». وهو ما تعنيه في السومرية أيضاً لتعبّر عن «المدينة» كنموذج قائم في مجال التجربة الحسيّة حيناً، ولتعبّر حيناً آخر عن مبدأ «السمو» في مفهومه المجرّد. ولمّا كانت الأحرف الثلاثة (الراء والنون واللام بمثابة حرف واحد (كما يبرهن صاحب «لسان العرب») فإن «ون»، أو «أون» في لغة الطوارق هي القرين الحرفي لسابقتها «ور»، أو «أور»، لتعني مبدأ «الارتفاع»، أو «الاستواء»، أو «السموّ» مثلها في ذلك مثل قرينتها المصرية القديمة، أو ثالثتهما اليونانية القديمة، بل ومثل رابعتهما العربية التي تدلّل على «الاستواء»، أو «السكون» بكلمة «أون» كما يرد في «لسان العرب».

هذا الثراء في مفردة تجريبية ك«الباب» لا بدّ أن يقود إلى أدغال معرفيّة لعبت في الفكر البذئي دوراً بطولياً أسّس لقيام أكثر المفاهيم تعقيداً وأكثرها تجريداً سواء على المستوى الديني أو الوجودي جدير بأن يستهوينا حقّاً إذا أخضعناه لما يستحقّ من تحليل على طريقة إمام فلسفة القرن العشرين مارتن هايدغر.

في مديح الطيف!

بأيّ حقّ، يا تُرى، تزاوج اللغة بين مفهوم «الضيف»، ومدلول «الطّيف»؟ أيعقل أن يلعب الشّبه، أو حتّى القِران، في اللّفظ الحرفي دور التّماهي بين الكلمتين في المعنى أيضاً؟

علينا أوّلاً أن نتساءل عن ماهيّة الضيافة كي نتحوّل إلى تحليل علاقتها بالطبيعة الغامضة لكلمة «طيف»، وعلّ أوّل ما يمكن أن يتبادر إلى الذّهن في تفسير ماهية الضيافة هو: الاغتراب!

فالجار، أو ذو القربى، أو غيرهما ممّن تربطنا بهم علاقة حميميّة مرهونة بمكان نشاطنا اليومي، لا يملكون الحقّ في الفوز بلقب «أضياف»، وحتّى إذا سمحنا لأنفسنا بتسميتهم «أضيافاً» فلا نقول ذلك عادةً إلاّ من باب التجاوز. لأن أول بند في قانون الضيافة هو: «الحلول»، أو «النزول» من مكانٍ مشروط نفسيّاً بالمجهول. أي أنّنا نفترض فيه طبيعة المجهول، لأن المجهول هنا مرتبط في لا وعينا (أو في يقيننا الميتافيزيقي) ببُعْد ديني يضفي على الكائن الذي نسمّيه ضيفاً مسوح قداسة!

لماذا؟ هل يكفي أن نقول أن السبب في المجهول الذي يلفظ

هذا الكائن ليبتلعه بعدها المجهول؟ هل يكفي أن نقول أن سبب إيمان الأمم (كلّ الأمم)، في كل الأزمنة، يكمن في طبيعة الضيف كرسول؟ أم أن السرّ يكمن في سليقة السيرورة المتمثّلة في العبور؟

يقيناً أن لعبادة الاستسرار علاقة جوهريّة بتأسيس المفهوم. فالسيرورة لا مكان لها. والعابر إنسان بلا هويّة. هو بلا هويّة لدرجة حَقَّ لنا فيها أن ننزع عنه صفة المخلوق الأرضيّ لنطلق عليه نعت «الشبح»، أو «الرسول»، أو «الطيف»! وقد دلَّل الكتاب المقدّس (القدّيس بولس) على هذه الرؤيا عندما أمر أهل الإيمان قائلاً: «أضيفوا الغرباء، لأنّ أناساً كثيرين أضافوا في الغرباء ملائكةً وهم لا يعلمون».

الاغتراب، إذاً، في يقين الإنسان الدّيِّن، روح مّا! روح لأنه كائن فاقد للحضور في مجال الوجود. وهو فاقد لهذا الحضور لأنه عابر، أي مهاجر. وهو مهاجر لأن الإنسان بطبيعته لا يهجر المكان إلاّ لأمرٍ جلل. لا يهجر المكان مصادفةً. وقد عبّر داهية الشعر الأوروبي (القرن الثامن عشر) هولدرلين عن هذه الطبيعة في الإنسان عندما قال:

«عسيرٌ أن يهجر المكان

ذلك الإنسان الذي أقام

بجوار النّهر».

بل الإنسان لا يهجر الوطن، في واقع الأمر، حتّى لو لم يقم

إلى جوار النهر. حتّى لو عدم وجود الماء. والدليل على ذلك أهل الصحراء الكبرى الذي يسمحون لأنفسهم أن يتنقّلوا داخل هذا الخلاء القاحل، ولكنهم لا يهجرون هذا الوطن لأن ذلك يستدعي تخطّي الأنهار، وعبور المياه في عقيدتهم خطيّة الخطايا.

أمّا في تعاليم الثاويّة فنجد تحذيراً صارماً بشأن الهجرة يقول: «على القائمين على أمر الناس ألاّ يسمحوا للناس بترك أماكنهم». هذا يعني أن المخلوق البشري لا يهجر المكان إلاّ ملزماً. ولا نريد أن نتحدّث عن الإلزام الناتج عن الحروب أو كوارث الطبيعة، أو الفرار من الأوبئة، لأن الهجرة الجماعية ليست هجرة بالمعنى الديني، ولكنها هجرة دنيويّة. ليس هذا فحسب، ولكن الهجرة في بعدها القدسي هجرة فردية، أي أنها قدر لا يختلف عن الموت. المهاجر الحقّ يهاجر وحده كما يموت الإنسان وحده. وهي قرينة للموت حقّاً لأنها في حقيقتها النهائية ما هي إلاّ ميتة صغرى. ومسألة الميتة الصغرى هذه هي ما يجعل من المهاجر، أو الضيف، قريناً شرعياً لـ«الطيف»؛ هذا الطيف الذي لم يكن في الأصل سوى ترجمة أخرى لكلمة «روح». وكلمة «روح» بدورها قرين لكلمة «راح» أي «ذهب» أو «هاجر» فيما إذا تأملناها كمفردة لغوية. أي أنّها تأكيد في الحرف الملفوظ على حميمية العلاقة في الدلالة المعنوية. كما أن كلمة «روح» قرينة لكلمة «ريح» باعتبار الريح عنصر هواء فاقد لشرط الحضور في المكان كي يُعترف به

كهويّة وجودية. وهو مثله في ذلك مثل «الطيف»، أو مثله مثل «الضيف». هذا الضيف الذي قد ينزل على ديارنا متنكّراً في الجسد (على طريقة الملائكة الذين حدّثنا عنهم الكتاب المقدّس)، ولكنه لا يلبث أن ينقشع كسحابة صيف، ينقلب بعبوره نجوعنا شبحاً.

والمثير أن نجد هذا الاقتران بين «الضيف» و«الطيف» في لغاتٍ أخرى ممّا يبرهن على وحدة الهوية لهذين القطبين. ففي اللغات الجرمانية نجد كلمة «Geist» الألمانية التي تعني «الروح»، تتزاوج حرفياً مع كلمة «Gaest»، الدّالّة على مفهوم «الضيف». وهو تزاوج نجده في الإنجليزية أيضاً من خلال كلمة «ghost» الدّالّة على «الروح» أيضاً التي تتزاوج مع كلمة «geust» الدّالة على الضيف. أمّا غاستون باشلار في «الماء والأحلام» فيورد كلمة: «gas» كاستعارة من كلمة «gest» الفلاندية (وهي لغة جرمانية)، لأنّ الغاز حضور فاقد للحضور في المكان، أي أنه روح أيضاً.

وفي لسان الطوارق نجد صفة الملاك في «angelos». وهي ذات الاسم اللاّتيني المستخدم في اللغات الهند أوروبية دون أن يخطر ببال هذه اللغات أن هذا الاسم ما هو إلاّ تركيب ملفّق من لغة بدئية أخرى يلعب فيه حرف النون (an) دور أداة الملكيّة، وحرفي الجيم واللاّم (gel) دور الجذر الدّال على «الترحال». أمّا الـ(os) الأخيرة فهي إضافة اسميّة زائدة لتصبح ترجمة هذه الجملة المركّبة: «ذو الترحال» كنايةً عن «الملاك». والترحال، بطبيعة

الحال، هو حميم الروح الشرعي باعتباره تحوّلاً. كأنَّ التحوّل من مكانٍ إلى مكانٍ حريّ بأن يؤدّي في النهاية إلى التحوّل من المكان كليّاً. أي التلاشي من الوجود لاكتساب خصال ما ورائية جديرة بأن تُتوّج بتحقيق السّموّ كشرط للفوز بصفة الطيف، أو الملاك.

هذه النزعة الحسّيّة في تأسيس المفهوم المجرّد مستعارة من عقليّة البدايات من روحٍ دينيّة بالطبيعة. فلا يكفي أن يكتسب الضيف هويّة اغترابية لكي يحتلّ في معتقد المضيف تلك الحظوة القدسية، ولكنه لا بدّ أن يتحوّل في اللاوعي «طيفاً» (أي ملاكاً إذا استخدمنا لغة كتب التوحيد). لا بدّ أن يتحوّل كلّه إلى «سرّ ما ورائيّ» كي يحظى بتلك المراسم التي ترتقي إلى مستوى الطقس الديني (العبادة) التي تجعل السَّمَوْأَل يضحّي بذريّته كي ينقذ ودائع امرئ القيس من طغيان جيش المنذر بن ماء السماء. كما تجبر رجال بعض قبائل سيبيريا (على ما يروي الرّحالة) أن يقدّموا لأضيافهم حتّى الزوجات!

اللّغة والطغيان

هل يدلّ غياب الحقيقة عن اللّغة، غيابها عن الوجود أيضاً إذا آمنّا مع مَنْ آمن بأن اللغة ما هي إلاّ البرهان على الوجود؟

لفكّ طلسم هذه الأحجية من المثير أن نلاحظ عجز أولئك الذين يعيشون تحت ظلّ الأنظمة الاستبدادية على التعبير عن أفكارهم عجزاً قابلاً لأن يتحوّل «**عقدة لسان**»، أي إلى حالة مَرَضِيّة شجّعت الأوائل أن يطلقوا في لغتهم البذْئيّة اسم: «إيبي» على الأخرس. وهي كلمة تدلّ في الترجمة على مدلول آخر هو: **العدم**! كأنّ الإنسان العاجز عن استخدام عضلة اللسان قرين حميم لصاحب **العدم**؛ أي قرين **لإنسانٍ في عداد الأموات**، برغم أنه يدبّ على قدمين **دبيب الدّابّة**! ولهذا السبب زاوج الأوائل بالمقابل بين الإنسان واللسان في عبارة «**آلس إيلس**» التي تعني: «**الإنسان لسان**» قبل أن يأتي طابور الفلاسفة (منذ بامينيدس حتى هايدغر) ليبرهنوا على وحدة اللغة والوجود بألوف الأعوام.

ولكن الإنسان لن يكون جديراً بحمل لقب إنسان ما لم **يُحسن** استخدام اللسان. ومدى كمال هذا الإنسان رهين بمدى قدرته على

إتقان استخدام اللسان. ولهذا السبب يقال أن الإنسان الذي لا يحسن الكلام، إنسان لا يحسن الحياة، بل (بعبارة أصح) لن يحسن ممارسة إنسانيّتة، أي **وجوده**. ليس وجوده كتجربة دينوية فقط، ولكنه شهادة على وجوده **كتجربة حريّة!**

ولكن السؤال هو: إذا كان الطغيان رسول اغتراب في العلاقة مع اللسان، فلماذا يعتنق مستبدّ كشهريار مبدأ: «**تكلّم إذا شئت ألاّ أقتلك!**» بدل أن يستعير ديانة الطغاة فيقول: «**اصمت إذا شئت ألاّ أقتلك!**»؟ شهرزاد رهينة. هي رهينة الطاغية بقدر ما هي رهينة طاغية لا يقلّ استبداداً عن شهريار هو الوجود الدنيوي. وهي تصيب عصفورين برمية حجر واحدة عندما تروي، عندما **تحسن** الرواية؛ لأنها لا تمارس وجوداً دنيوياً خالياً من المعنى، ولكنها تمارس وجوداً شعرياً (بل ربما رومانسياً) عندما تتفنّن في استخدام اللسان على نحو يفوق قريناتها اللاّئي لم ينقلبن ضحايا على يد الطاغية إلاّ لعلّة عجزهن عن **إتقان** الاستخدام: شهرزاد بالإتقان تمارس تجربة الوجود في بعده المفقود. تمارس الحياة الحقيقة، **تمارس الحرية!**

وهو ما يعني أن الحياة ليست مجرّد رواية، ولكنها **الرواية المجبولة بالحرية!** والطاغية الذي اجتثّ ألسنة الرعايا قاطبة ليحكم بذلك على الأغيار بالإعدام، أعجزه أن يمارس الحياة. أعجزه أن يمارس الحرية. فكان عليه أن يدرك بعد فوات الأوان أن الإنسان

لغز لا يحيا حقّاً إن لم يُحيي، ولا يتحرّر حقّاً إن لم يُحرّر. ولهذا السبب لا يملك إلاّ أن يهرع إلى ساحة أوّل مخلوق تبقّى على قيد الحياة ليتوسّل أن يروي له بعد أن أعجزه أن يروي. يتوسّل أن يمارس الحياة **بالإنابة** من خلال الرواية. يتوسّل أن تُمارس الحرية بالإنابة لأنه اكتشف أنه إنما استقطع لسانه أيضاً يوم أمر باجتثاث ألسنة الرعيّة!

هذه هي محنة شهريار الزمان، وشهريار كلّ الأزمان.

ولهذا يصير شعار: «تكلّم إذا شئت ألاّ أقتلك» تعويذة خلاص للطاغية، لأنه هو المهدّد بالهلاك إنْ عَدِمَ مَنْ يروي، إنْ عَدِمَ مَنْ يُحسن أن يروي. إنه يتكلّم بلسان الراوية، ويتنفّس برئة الراوية، ويمارس الحرية بروح الراوية حتّى أنه لا يكلّف نفسه عناءً حقيقيّاً في أن يقتل كلّ من خذله اللسان فأخفق في الرواية وهو الذي أمات الخلق بقمع الألسن في أفواه أبناء الرعيّة. أماتهم لأنه لم يكن يدري أنه بإماتتهم إنما أمات نفسه!

إن استجداء الرواية هنا هو محاولة يائسة لاستعادة الوجود الضائع، لاستعادة الروح الضائعة. لان البعبع الذي حصد الألسن ظنّاً منه أن يختزل حيوات الناس ليحيا حيوات الناس بالإنابة عن النّاس يكتشف أخيراً أن السحر قد انقلب على الساحر بقدرة قادر، لأنه لا يعود يتولّى أمر أناسٍ من لحم ودم وروح، ولكنه يحكم أشباه أناس، يحكم أشباحاً بلا روح، لينقلب هو شبحاً بلا روح

أيضاً محكوماً بتلك الأشباح التي اختلس منها الروح. لأنه إذا كانت الوصيّة التي تقول: «كما تكونوا يُولَّى عليكم» صواباً، فإن قراءتها معكوسة أيضاً صواب!

بالمقابل ينتصب مبدأ: «تكلّم لكي أراك» شاهداً على تلك **الحقيقة** التي لا وجود لها في السلطة، ولكنّ حضورها في ممارسة تلك **الحرية** التي لا وجود لها خارج اللغة، برغم أن اللّغة كثيراً ما يخذلها التعبير عنها بالكلمات.

ولكن لماذا صار الكلم ضرباً من نزيف الروح؟

يصير الكلم ضرباً من نزيف الروح، لأن ممارسة الحرية (باللّغة) في حدودها القصوى إنما تعني: الموت!

في هذا البُعد حسب، حيث تسود الحرية في بُعدها المطلق، يرابط قدس الأقداس الذي لا يحتاج للكلمات في سبيل إثبات هويّته كحقيقة!

استجواب الكنوز المنسيّة

إذا كان غياب الكتاب من البيت هو بمثابة غياب الروح من الجسد (كما يعلّمنا شيشرون منذ ما يزيد على الألفي عام) فلا شكّ أن رسالة الكتاب عندئذٍ لن تقتصر على البُعْد التعليمي، ولكنها تتجاوزه إلى البعد التأمليّ، أو ما يسمّيه أفلاطون على لسان سقراط: «تعلّم التفكير». وهو ما يعني أننا لن نتعلّم ما لم نتفكّر، ولن نتفكّر ما لم نتحرّر. أي أن المشكلة ليست في إتقان التعبير، ولكن المعضلة في منهج التفكير. هذا التفكير الذي لا نستطيع بأي حال أن نكتسبه على سبيل الاستعارة، أي أن نناله من خارج، ولكنه تجربة يجب أن نتألّمها تمهيداً لأن نتأمّلها. وتأمّلها عمل مشروط بالحريّة دائماً. هذه الحرية التي تفترض في أبسط أبجدياتها أن نمتلك القدرة على الاختيار: اختيار أن نستوعب هذا الآخر، أو ذاك، متمثّلاً في تجربة هذا الآخر أو ذاك. وهو ما يعني حريّة اقتناء الأداة المعرفية التي يمثّلها الكتاب. ولكن تحرير الكتاب من أسر التحريم لن يعني تحرّر الكتاب الحقيقي. لأن الكتاب كائن هشّ بسبب رسالته الحاوية لمبدأ لا يقلّ هشاشة ألا وهو الروح. وأن نرمي به في دنيا تسود فيها قوانين السوق اللاإنسانية إنما يعني

الحكم عليه بالإعدام عملاً بالمبدأ اللئيم القائل: «دَعْه يشنق نفسه بنفسه!». والسبب؟ السبب يكمن في تلك اللعنة اللصيقة بالكتاب المثيلة لمفارقة الضمير البشري الذي نجده يقظاً مستنفراً في قلب الإنسان الأنبل الذي لا يحتاجه كثيراً، في حين نراه خاملاً واهناً في قلب الإنسان الأرذل الأشدّ حاجةً إليه. ذلك أن الفئة الظامئة إلى التلقّي هي تلك الفئة الشقيّة التي لا تمتلك الحيلة الشرائية لاقتناء الكتاب، أمّا الفئة القادرة على نَيْل الكتاب فهي لا تملك الوقت لقراءة الكتاب. لا تملك حتّى الاستعداد النفسي لتلقّي رسالة الكتاب.

هذا يعني أننا لن نفلح في إبداع عقل الجيل بدون تقديم قرابين. وهي قرابين دَيْنٍ في رقبة من ارتضوا تولّي أمر الجماعة، لا مسؤولية أفراد هذه الجماعة. وقد تعمّدتُ استخدام صيغة الجمع في تسميه هذه القرابين بسبب طبيعتها المركّبة في أبعادٍ ثلاثة بدل البعد الواحد. فتدابير الدعم التي تقدّمها الدول للمؤلفين هي بمثابة ركن أوّل في هذه القرابين سواء أكانت طبيعة هذا الدعم معنوية أم مادية أم الاثنتين معاً. وهناك الدعم الذي يُرصد لمساندة وسطاء الكتاب المتمثلين في مؤسسات النشر. ثمّ دعم المستهلك المتمثّل في المتلقي من خلال تحمّل نصيب من وزر التكلفة.

ودعم التأليف لا يجب أن يقتصر على رصد الجوائز الأدبية لفرسان هذا الحقل، ولكن بتهيئة مناخ التأليف للمبدعين بمنحهم

إجازات التفرّغ سواء التفرّغ الحرّ أو التفرّغ المشروط لإنجاز موضوع محدّد. وهي تدابير تشجيعية من حقّ أصحاب دور النشر أيضاً. فإلى جانب رصد الجوائز لهذه الفئة ينبغي تقديم المنح لمؤسساتهم دعماً للمؤلفات الاستثنائية. هذا إلى جانب الإسهام في تغطية تكاليف مؤلفات يتمّ اختيارها حسب معايير محدّدة.

بهذه المزايا فحسب نستطيع أن نضمن استدراج القارئ للدخول إلى حرم الكتاب كإجراء ضروري لتربيته عقليّاً. وهي تربية لا غنى عنها لاستخراج تلك الكنوز المنسيّة التي أراد أفلاطون أن يعبّر عنها عندما قال أنّنا لا نتفكّر في الواقع عندما نتفكّر، ولكنّنا نتذكّر.

فهل هو استثمار خاسر؟

هو استثمار خاسر من وجهة نظر الصفقة التجارية، ولكنه استثمار مثمر من وجهة نظر الحريّة. لأن الإنسان الذي لا يحسن التفكير إنسان لا يحسن الحياة. والإنسان الذي لا يحسن الحياة إنسان لا أخلاقي!

إستعادةً للوصيّة من المنفى

في العقود الأربعة أتاحت لي الأقدار فرصة أن أحيا تجربتين ثقافيتين مختلفتين، كانت أولاهما في ربوع شرقي أوروبا زمن ما كان يُعرف بالمعسكر الاشتراكي، وثانيتهما في بلدان غربي أوروبا.

ففي الوقت الذي كانت فيه السياسة الثقافية إجمالاً (سياسة الترجمة تحديداً)، في شرقي أوروبا تخضع لخطّة مسبقة تستنير بالمعتنق الأيديولوجي مثلها في ذلك مثل السياسة الاقتصادية، كانت فيه هذه السياسة تخضع في غربي أوروبا لمعايير تلبّي شروطاً تمليها سلطة السوق. كلا هذين المعيارين كان نكسة منزلة على رأس الأدب العربي بجناحيه الكلاسيكي والمعاصر.

فاختيار ما يناسب السياسة الأيديولوجية من متون مترجمة في بلدان المعسكر الاشتراكي، أدّى إلى الإساءة إلى الأدب العربي من خلال ما يحقّ لنا أن نسمّيه النموذج الأيديولوجي، كما أدّت نزعة تلبية مزاج السوق في المعسكر الآخر إلى الانتصار لما يمكن أن نسميه النموذج الفضائحي على حساب الأدب الحقيقي، أو

الأدب الجادّ. وهو ما يعني استمرار اغتراب الأدب العربي في كلا الحالين.

يجب أن نؤكّد هاتين الحقيقتين بادئ ذي بدء، لا بهدف البحث عن أكباش فداء لحفظ ماء الوجه أمام محنة أدبنا الذي اغترب في دياره قبل أن يغترب في ديار الأغراب، حتّى أنّ جلّ كنوزه ظلّت بين أيدينا منسيّة إلى أن استخرجت بأيدي هؤلاء الأغراب كما حدث مع طواسين الحلاّج أو مواقف النفري. ولهذا السبب لا يجب أن يدهشنا المصير الشقيّ الذي انتهى إليه أدبنا العربي الجادّ في شرقي القارة الأوروبية عقب انهيار المعسكر الاشتراكي وقيام نظام سياسي يريد القطيعة مع كل ما له علاقة بالنظام السياسي الذي قام على أنقاضه. لقد صار الأدب العربي الجادّ المعبّر عن حقيقة الروح العربية هو القربان بعد أن أُخذ بجريرة قرينه المدلّل الأدب الأيديولوجي، بحيث استنزلت روح عداوة ظالمة وغير مبرّرة قصاص التحريم على ترجمة كل اسم عربي حتّى لو لم يكن عربياً، لأن على الأبرياء دائماً أن يدفعوا ثمن آثام الخطاة. وهي حملة ما لبثت أن استقامت في عقيدة حقديّة بدأت منذ ربع قرن مضى، وما زالت مستمرة إلى اليوم متغذية من دهاء بعض القوى السياسية التي استطاعت أن تصوّر صداقات العرب للمعسكر البائد مكيدةً مدبّرةً ضد شعوب

المعسكر، والأدب المنتج بروح العرب بوقاً معبّراً عن الأيديولوجيا التي استعبدت شعوب المعسكر.

ولكن، ماذا نجد في الجانب الآخر من القارة الأوروبية؟ في الجانب الآخر من القارة نجد اغتراباً آخر. نجد لعنة أخرى تطوّق عنق الأدب العربي. نجد اهتماماً استثنائياً بكل أدبٍ عربيّ معاصر مؤهل لتلبية الحاجة إلى الكتاب الأكثر مبيعاً.

فما هو هذا الكتاب الأكثر مبيعاً؟

إنه بمبتسر العبارة الكتاب اللاأخلاقيّ!

بلى، إنه الكتاب اللاأخلاقي وحده إذا تعلّق الأمر بالكتاب العربي بالذات. فهل نحتاج لتأكيد هذه الحقيقة إلى براهين؟ لا أعتقد. فنظرة تاريخية إلى النماذج المترجمة منذ الثمانينيات إلى اليوم إلى اللغات الأوروبية التي حظيت باهتمام حقيقي (بداية بـ«الخبز الحافي» ونهاية بـ«عمارة يعقوبيان» (كفيلة بالمراهنة على هذا النموذج اللاأخلاقي) أو الفضائحي) في مقابل الإصرار على تغريب النموذج الإنساني، كأن الروح العربية روح مريضة وغير مؤهلة لهذا السبب، لإبداع الأعمال الملحمية كبقية أمم الأرض. فهل الأمر مكيدة أخرى مدبّرة أم هو مجرّد انحطاط في ذوق المتلقّي الأوروبي الذي يُهيمن على قوانين السوق؟

يجب أن نعترف بشجاعة دور نشر أوروبية كثيرة في تحمّل مغامرة ترجمة الكتاب العربي الجادّ، ولكن مفعول هذه البطولات

ظلّ محدوداً بسبب الحاجة المستمرّة إلى الدعم الذي تتطلبه طبيعة كل عمل أدبي جادّ بما في ذلك العمل الأدبي الأوروبي ذاته، فكيف بالكتاب الأجنبي الذي قضت طبيعة الأشياء أن يمتلك فرصة أقلّ في المنافسة إذا قورن بالكتاب المحلي؟

كما يجب الاعتراف بقيام مؤسسات ثقافية حكومية في أوروبا الغربية، برصد أموال محدودة لدعم مثل هذه التجارب تنفيذاً لسياسات الانفتاح على ثقافات «الآخر»، ولكن أحداث الحادي عشر من سبتمبر لم تنسف نتائج هذه الجهود فحسب، بل أفقدت ثقة المتلقّي الغربي في كل ما يمتّ بصلة للثقافة العربية التي رأى فيها السبب الذي أفرز هذه الأحداث، لينضمّ بذلك إلى متلقي شرقي أوروبا في رفض هذه الثقافة رفضاً كليّاً، بل ومسبقاً، لينتهي الأمر بكليهما لا إلى مقاطعتها وحسب، ولكن إلى معاداتها أيضاً.

علينا، إذاً، أن نضع في اعتبارنا الحقائق المحزنة الواردة في هذه الشهادة إذا شئنا أن نعيد بناء قنطرتنا المدمّرة، دون أن ننسى أن استعادة الثقة في شيء فقد الناس فيه الثقة تجربة عسيرة، ولكنّها ليست تجربة مستحيلة.

عودة الروح إلى الحجر

هل يستطيع الإنسان بعد أن حطّ رحال التّرحال وركن إلى الاستقرار، أن يوفّق في إنجاز التوازن بين الأداة وبين القيمة، أو ما يمكن أن نعبّر عنه بالقول: تحقيق الانسجام الضروري بين الأثر الدنيوي المنتج بفعل الحرفة، وبين النبوّة المنتجة بفعل الحريّة؟

هل نشيّد الجدران لنسكنها، أم نشيّد الجدران لكي نموت فيها؟ الواقع أن مصير الموت هذا بدأ في مرحلة أسبق، أي عندما تخلّى أهل الهجرة عن رسالتهم المجبولة بقَدَرِ الاغتراب، واختاروا المقام في المكان استجابةً لنداء الإغواء الذي تتحدّث عنه الكتب المقدّسة؛ ليكتشفوا بعد فوات الأوان أنهم خسروا الصفقة باستبدالهم الملكيّة بالحريّة؛ لأن الاستقرار ما هو إلا القرين الطبيعي لتلك الميتة الملقّبة في لغة النبوّة باسم الموت. فالمدينة في مفهوم الإنسان القديم الأحدث عهداً بالاستقرار، كانت تعتبر مقبرة. فاسم «آزكا» في لغة ليبيا القديمة إنما يحمل معنى مزدوجاً: فهو يدلّ على اسم المدينة من ناحية، ويدلّ على اسم الجبّانة من ناحية أخرى. أمّا اسم الجبّانة نفسه فيعني في العربية مدينة، كما يعني مقبرةً. وفي السومريّة يحمل البنيان اسم

«Kur» (قُرّ) التي تدلّ في لغة البدايات، كما تجري على ألسنة الطوارق إلى اليوم، على معنى التصلّب أو «الموت» و«القُرّ» في العربية يحمل مبدأ الجمود أيضاً، أي الموت. وفي لسان مصر القديمة يُطلق اسم «قرس» على الناووس كمثوى للميّت. وهي كلمة مركّبة من شقّين «قرّ» الدالة على الموت مضافاً إليها حرف السين الدّال في المصرية القديمة على الاحتواء أو الشحنة ليصير التعبير: «الحاوي للموت» أو «المشحون بالموت». ففي العربية تُطلق كلمة «قبر» على بيت الأبدية، في حين تعدّه لغة قرينة وبدْئية كلغة الطوارق بيتاً للدنيا في كلمة «كبر» (كإبدالٍ شائع جداً، في كل اللغات بين الكاف والقاف). والمثير أيضاً أن كلمة: «بيت» العربية إنما تعني في لغة الطوارق «الموت»، كأنّ عقلِ التكوين، لحداثة عهده بالرحيل، يريد أن ينقل إلينا رسالةً تقول إن البيت في مفهوم إنسان ذلك الزمان، ما هو إلاّ دليل على موت، كما أن القبر ما هو إلاّ مثوى الأبدية. لهذا السبب نجد إنسان مصر القديمة (سيّما الملوك والكهنة)، يغالون في الإعداد لبيت الأبدية هذا، في حين لا يقيمون وزناً للمنازل بوصفها بيوت الدنيا. لهذه النزعة العدمية التي ترهن الحياة الدنيوية في مشيئة الحياة الأبدية، نرث اليوم آثار مقابرهم، ولكننا لم نرث آثار منازلهم. هذا يعني أن ترجمة النبوّة في حرفة، أو محاولة استبدال الملكيّة بالحريّة، تجربة مهدّدة دائماً ما لم نكتشف حلاً للمشكلة مع ميتافيزيقا الزمان، هذه الميتافيزيقا التي لا تجد بُدّاً من إعادتنا إلى نقطة

الصفر التي انطلقنا منها فيما إذا ألححنا في السؤال؛ لنجد أنفسنا أمام خيار وحيد هو استنطاق لغز الحريّة الذي استبعدناه (أو خُنّاه) يوم استسلمنا لنداء الإغواء، وركناً للاستقرار طمعاً منّا بأن الملكيّة، أو ما نسميه بلغة اليوم حضارةً، تصلح بديلاً للطبيعة، بديلاً لطبيعتنا الأصلية المتمثّلة في الحريّة.

وهو ما يعني أن الأثر حرف، والبنيان في ملحمة الوجود ما هو إلاّ بمثابة جسد مهما حاولنا أن نضفي عليه هالات القداسة بطقوس الزخرف أو فنون النقش، وعلاوة على هذا فهو ليس مجرّد حرف، ولكنه الحرف الذي يميت في مقابل الروح التي تحيي استعارةً منّا لوصية القدّيس بولس.

بلى، لا خلاص من جحيم الجسد هذا من دون الاعتصام بملكوت الروح، وهو ما يعني أن الأبراج الحجرية لن تعلو ولن تكتسب نصيباً من سموّ نريده لها، إلاّ إذا تغذّت من ينابيع التجربة الروحية. هذا هو سرّ تداعي أقوى الأبنية وأعظم الأبراج عندما يهجرها أهلها. أي عندما تهجرها أرواح أصحابها. وهو ما يعني أن البيوت حيّة بالأحياء الذين يسكنونها لا بقوّة الصلد الذي يشيّد جدرانها.

هذا يعني أن شيشرون لم يخطئ عندما قال قبل ألفي عام، إن البيت بلا كتب هو بمثابة الجسد بلا روح. هذه الأعجوبة (الروح)

هي التي تبدّل ما بالمعمار لينقلب معبداً تُمارس فيه الصلاة بعد أن كان جوفاً لإيواء الموتى.

ولكي تتنكّر المدينة كفردوس عمران لهويّتها الأرضيّة وتستعير هويتها السماويّة كملكوت للرب على هذه الأرض، كان شرط الروح. كان شرط الثقافة؛ فهي (أي الثقافة)، طلسمان الوسوسة الروحية القادر على بعث الحياة في الجسد الميّت.

شبح هيلين(*)

(تأمّلات في فلسفة الترجمة)

لم تكن اللغة لتصير رديفاً للوجود لو لم تكن في الأرومة مبدأً مستقلاً، معتزلاً، مكتفياً بنفسه، متأمّلاً لذاته، كأنّها بهذه السجيّة إنّما تحاكي الربوبية. ولمّا كان النص هو الجنين الذي ينبثق من رحم اللغة فمن الطبيعي أن يستعير طبيعة اللغة، ويتلبّس خصالها ويدين بدينها، لأنّه بمثابة الماء الذي يتلوّن بلون الإناء.

والواقع أن النصّ لا يقنع برسالة الماء الذي يكتفي بالتلوّن بلون الإناء، ولكنّه يعطي لنفسه الحقّ في اكتساب سلطة أعظم شأناً بحضوره في اللغة. إنه يستميت ليغدو جوهر الماء في جوف الإناء، بل روح الماء في قاع الوعاء. فأيّ بطولة تفلح في انتزاع هذا المبدأ الهشّ هشاشة الروح، والمسمّى نصّاً، من قيعان لغته، وتهجيره إلى ديار لغة أخرى، دون أن تكون هذه المغامرة إجلاءاً جائراً، بل نفياً؟

(*) مداخلة المؤلف في ندوة: «الترجمة: الطريق إلى العالمية» المنعقدة في أبي ظبي على هامش معرض الكتاب الدولي، مارس 2010م.

فالنصّ غموضٌ في الهويّة، لأنّه اللغز المجبول بأنفاس لغزٍ آخر هو الروح، يسري في اللغة ليبرهن على حضوره. يسري في «**هذهِ**» اللغة لا «**تلك**» اللغة. هذا يعني أن النصّ عندما يتعرّض لهجمة تهجير فإنّ سجيّته الرديفة لسجيّة الروح لا بدّ أن تعلن عن نفسها هنا. تعلن عن نفسها **بالاغتراب** عن نفسها. من هنا نستنتج **هشاشة** النصّ القرينة لهشاشة الروح التي يعلّمنا الموت أنّها، إذا أفلتت من سجنها مرّة فتحرّرت، فإنّها تختار إلى الابد المقام في العدم. لهذا السبب عقدت اللغة البِدْئيّة حلفاً بين الروح والعدم من خلال كلمة ذات حرفٍ ساكنٍ واحد هو «**الباء**» للتأكيد على وحدة الهويّة بين المفهومين. فإذا كانت الروح **طبيعةً عدميةً** في الجرثومة، فبأيّ حقّ نتطلّع إلى الحفاظ على جوهر الوديعة المنسوجة من خيوط الهشاشة عندما نجازف بتحريرها من قمقم الأمّ لحشرها في قيعان قمقم غريب؟ ألن يُعدّ ذلك مخالفة صريحة لقوانين الطبيعة الأرضيّة قبل أن يُعدّ مساساً بالنواميس الأخلاقية؟ ألن يكون نقل النصّ هنا من **هذه** اللغة إلى **تلك** اللغة استعارةً **لشبح** النصّ بدل حقيقة النصّ، لأنه **غنيمة** اللغة الأصل ما بقيت اللغة الأصل؟ أمّا حضور النصّ المهجّر في وطن الأغراب فما هو إلاّ حضور بلا حضور لأنه حضور بالإنابة يذكّر بحضور هيلين في طروادة[1].

وقد دأبت الأمم منذ الأطوار الأولى في العلاقة مع المتون على اتخاذ أقسى التدابير الاحترازية للحيلولة دون تحوّل النصّ إلى

شبحٍ لنصّ بأجناس الترحيل، وذلك بتلبية الشروط التي يتطلبها الاستسرار. وهي قائمة تبتديء بمعاملة النصّ ككنز نفيس باستبقائه مخفيّاً عن متناول الدهماء، وتنتهي بصونه كمدوّنة في حصون حصينة كما تصان التمائم تماماً. بل نستطيع القول أن فكرة التميمة المحشورة في جوف جلد، أو المطلسمة ببطونٍ ملفّقة من كريم المعادن كالذهب أو الفضّة، ما هي إلاّ نتاج الخشية على المتن من شرور الترحيل، وتعبيراً عن الوسوسة الدّالة على النظرة القدسية للوصيّة. ونستطيع أن نقول أن لهذه الرؤية الصوفيّة للمدوّنة يرجع الفضل في وصول المتون المقدّسة إلى أيدينا منزّهةً عن التحريف، وبريئةً من أهواء الأجيال. وبلغ هوس المصريين القدماء بتحصين نصوص الحكمة حدّاً جعل كهنة المعابد يجيرون المتون المقدّسة لا بالتعاويذ السحرية فحسب، ولكن باختراع لغة خاصة بالوصايا محتكرةً من قبل الكهنة هي الهيروغليفية التي تعني في الترجمة: **«المتون المحصّنة»** لا تمييزاً لها عن لغة السواد الأعظم وحسب، ولكن لتنزيهها من دنسٍ قد يصيبها فيما إذا تداولتها أيدي الرعيّة[2].

هذه النزعة في النظر إلى النصّ كوحي رؤيويّ، أو فلنقل كإلهامٍ سماويّ منزّل، لم يقتصر على الأقوام الحاملة للكتب المقدّسة (السماوية)، ولكنها نزعة ذات طبيعة شمولية يعود لها الفضل في فوزنا بذلك التراث الإنساني العظيم الذي حمل أختام سجيّةٍ قدسيةٍ كشفت لنا عن ديانات العالم القديم في طور التكوين

مثل «برت أم هرو»، و«جلجامش»، و«الألياذة»، و«الثاو»، ومحاورات أفلاطون، و«أوبانيشاد»، و«ريغفيدا»، و«أرتها شاسترا». ونستطيع أن نؤكّد أيضاً أن الخوف الذي يكاد يرتقي إلى مستوى التحريم الذي مارسته وتمارسه جلّ الأمم إذا تعلّق الأمر بترحيل نصوصها المنزّلة إلى رطانات أقوام الأغراب ما هو إلاّ نتيجة طبيعية ليقينٍ عميق بوقوع المحظور المتمثّل في التزوير، أو التحوير، في أقلّ تقدير[3].

هذا الخوف، أو الفزع حتّى، من تغريب النصّ بتحريله إلى لغة أخرى، هو ما شدّد عليه كلود ليفي شتراوس عندما حذّر من نقل آثار الثقافات من أماكنها التي أنتجتها، لأن «ذلك كفيل بالإطاحة بنظام العالم» حسب تعبيره، كأنَّ علاّمة الإناسة الفذّ يرى ببصيرة الحكيم كيف يُغيّب الأثر (سواء أكان مجسّداً أم منصوصاً) عن هويّته الحقيقيّة فيما إذا تعرّض للتهجير إلى حدّ ينقلب فيه **ظلّ الأصل** معبوداً بديلاً للأصل، كما تحوَّل **ظلّ** هيلين أصلاً معبوداً في بلاط بريام، دون أن يُعتبر هذا طعناً في حسن نوايا الترجمان كحامل للواء الوساطة كمبدأ لاأخلاقي، ولكن باعتباره الرسول الحامل لراية البيّنة **بوجود** الوصيّة، دون أن يكون من شأنه تلقين **حرف** الوصيّة. فكيف الخروج من مأزقِ كُتب علينا فيه أن نرى الوردة عالقةً من وراء لوح الزجاج في أحسن الفروض التي يتقن فيها الرسول التعبير عن نبوّتهن أو تتبدّى لنا من وراء اللوح

الزجاجي المعتم اِصطناعيّة، ملفّقة من لدائن القار، في الحال الذي تخون فيه الرسول الحجّة فيخفق في إقناعنا بدعوته؟

الخلاص، كما تعلّمنا أساطير الأمم، يتطلّب نحر القرابين. ونحر القرابين يتطلّب الذهاب لمنازلة البعبع في عرينه. لأن فكّ طلسم النصّ لن يكون إلاّ **بتعلّم** رطانة النّص ما دمنا قد أيقنّا بالنّص كتميمة مسكونة بروح الرطانة التي انتجته بصلاحية تفوق في شرعيّتها صلاحية حضور النّص في الرطانة المغتربة. فإذا كان النصّ المرتحل مغترباً بطبيعته، فإن استعادة النصّ الضائع رهين بمعرفة لسان الأغراب. وهو ما يعني بأن المعرفة وحدها **حريّة**. وإذا كان الإنسان في محيط الأشياء وحده الغاية، وإذا كان أيضاً وحده مقياس كلّ الأشياء، كما يؤكّد القدماء، فإن الحرية هي غاية الإنسان، وهي أيضاً مقياس الإنسان في علاقته بالأشياء.

هامش أوّل:

يروي هيرودوت كيف استبقى فرعون مصر هيلين في بلاطه عقب اختطافها، في حين زوّد بوريس بشبيهةٍ بديلةٍ لترحيلها إلى طروادة؛ مما يعني أن ملوك أمم اليونان لم يرابطوا على أسوار مملكة بريّام عشر سنوات دامية في سبيل استرداد امرأة منيلاوس، ولكن طلباً **لشبح** امرأة منيلاوس!

هامش ثانٍ:

هوس الخوف على المتون من الدنّس هو ما أوجد ثقافة الإستسرار التي عرف التاريخ بفضلها مفهوم «**الكتب السريّة**» لأوّل مرّة. ففي الديانة الإسلامية يُسَنُّ تحريم الكتاب الكريم لا تداولاً بين الأيدي وحسب، ولكن تحريم مجرّد اللمس. فعبارة «لا يمسّه إلاّ المطهّرون» لا تعني بالتأكيد ضرورة التحلّي بطهارة بدن صاحب اللّمس، ولكنّها تفترض طهارة الروح شرطاً. وهي طهارة لا تستوجب استخدام المياه أو حتّى الزهد في حطام الدنيا، ولكنها تستدعي **الإيمان** بما ورد في الكتاب. وهو إيمان صارم لأنه **يقتصر** على الإيمان بالفرقان وحده من دون سائر الكتب، فكيف بقبول ترحيل جوهر الكتاب إلى رطانات أمم أخرى تعتنق ديانات أخرى؟ ألن يكون هذا التحريم تدبيراً احترازياً يجير أهل الإيمان من الصدمة فيما إذا حدث المحظور كالصدمة التي يمكن أن يحدثها تصريح فيلسوف مثل شوبنهاور القائل بأنه لم يجد في القرآن فكرة واحدة أصيلة عند قراءته مترجماً إلى اللغة الألمانية؟

هامش ثالثٍ:

المغالاة في الحرص على نقاوة المتون أنجب ثقافة أخرى حقّ لنا أن نطلق عليها اسم «**النصّ المفقود**» أو «الكتاب المفقود»؛ ذلك أن معاملة النصّ المدوّن كحاوٍ لروح الأمّة، وبالتالي لروح الربّ الحامي لحمَى الأمّة، ضاعف الوسوسة تاريخياً بما لا

يقاس، ممّا حذى بدهاة الأمّة التفنّن في اختراع الحيل الكفيلة بضمان بقاء المتن المقدّس **مخفياً إخفاءاً محكماً** إلى حدّ صار فيه وعاء روح الأمّة هذا قريناً حقيقيّاً لأنفس كنز. والمغالاة في إخفاء الكنوز، كما علّمتنا التجربة، ليست سرّ بقاء الكنوز ولكنّها سر **إضاعة** الكنوز؛ لأن المبالغة في تحصين الشيء هو سبب لفقد الشيء. والتاريخ يحدّثنا عن ضياع كتب كثيرة بسبب الهوس القدسي، أو المرضي، في إخفائها عن متناول الأغيار. وعلّ ضياع كتاب الطوارق المقدّس المسمّى «آنهي» دليل على ذلك. وهي سيرة من شأنها أن تذكّر بعقيدة «**الكتاب المسروق**» التي اعتنقتها أمم كثيرة نتيجة القناعة الدينيّة البدْئيّة التي ترى في ترحيل نصّ مقدّس من لغته الأمّ إلى رطانة أخرى غريبة ما هو إلاّ اختلاس لروح اللغة، وبالتالي لروح الأمّة، ووضع مصيرها في كفّ قوى غيبيّة تستطيع بامتلاكها لحرف المتن أن تمتلك السلطان على روح الأمّة. وعلّ النظرية التي تُرجع سلطان الأمّة العبرانيّة إلى متون العهد القديم المستعارة من أساطير مصر القديمة وسومر والصحراء الكبرى لأقوى دليل على هذا اليقين. وهي نظرية لم تولد بميلاد الحقائق المثيرة التي أماطت عنها اللثام الاكتشافات الحديثة لحضارات ما بين النهرين، ولكن تعود بجذورها إلى ما قبل التاريخ وبدايات التاريخ. ففي أسطورة «إيزيس وأوزوريس» يتحدّث بلوتارك كيف فرّ القاتل **شث** من مصر بعد قضائه على شقيقه أوزوريس إلى أورشليم ممتطياً ظهر دابة موسومة بالنحوس في

ثقافات العالم القديم وهي الحمار دون أن يخطر ببال المؤرّخ أن كلمة **«شث»** في المصرية القديمة إنما تعني **حمار** أيضاً، كما تعني معنى **الشرّ** أيضاً، وهي كلمة رديفة لمعانٍ أخر، لعبت دوراً خطيراً في تكوين مفاهيم متون العهد القديم ك**«الحيّة»**، و**«المعرفة»**، و**«المرأة»**، وكلّها أسّست الكيان الذي قامت عليه فلسفة صراع الخير والشرّ، وفكرة الطرد من الجنّة.

أمّا إيحاء بلوتارك بفرار شث على ظهر تلك الدّابّة الكريهة فإشارة مجازيّة لن تعني سوى **اختلاس** مَلَك الشرور للوصايا المكنونة، أي الهيروغليفية، وتجريد **حضارة وادي النيل الروحيّة** من حرزها الحريز، بنقلها إلى أرض الميعاد، حيث يلتئم محفل السحرة الذين اخترعوا الحديد ليستبدلوا صلوات **«هن نكيت»** (بيت القرابين) بصلوات **«هن سوا»** (بيت تطويع الحديد) واضعين بهذا العمل الرهيب النهاية لعصر الروح، والبداية لعصر الحديد!

روح الوردة

الترجمة مجازفة ليست تغريبيّة وحسب، ولكنّها تجربة مجبولة بالخطيئة أيضاً. مجبولة بالخطيئة لأنّها زعزعة لنظام العالم الروحي من حيث أحسن البعض بها الظنون فقالوا: «بلا ترجمة لا وجود لأدب، بل لا وجود لمعرفة بلا ترجمة».

فالترجمة كوساطة بين قطبين وجوديين، منتميين إلى هويتين ثقافيتين مختلفتين، لا ينقل وصيّةً، ولكنّه يُزَوّر وصيّةً برغم حسن النوايا. إنّه لا يكتفي بحشر الوردة وراء لوح الزجاج، كما يقول الحكيم ولكنّه يستبدل الوردة المدهشة، المنتصبة باستعلاء الألوهة، في رحاب البستان، بالوردة الاصطناعية الأخرى، الملفّقة من لدائن القار. إنّه يمارس الخيانة علناً فيما إذا فضّل أن يتبتّل في محراب ربّ الجمال، ولكنَّ الأمر يتقبّح بين يديه فيما إذا آثر التحلّي بالوفاء حتّى أنه يعجز عن ملاحظة الكيفيّة التي تتحوّل بها عملية النقل من نمنمة رفيعة الطراز على وجه الثوب إلى أثرٍ مشوّهٍ على خلف الثوب شبيهٍ بأحافير النمل في سعيه على الرمل.

هذا يعني أن قدر الترجمان أن يهلك بكلي النقيضين: يهلك

بالاجتهاد، كما يهلك إذا التزم الحرف. أي أن الوصيّة المقدّسة عن الحرف الذي يميت والروح التي تحيي لا تهرع لنجدته هنا بسبب روح الخطيئة الكامنة في ذلك المبدأ الدنيويّ الذي حذّرت أعراف الأمم منذ القدم من طبيعته اللاأخلاقية المتمثّل في: **الوساطة!**

لماذا، يا تُرى تلطّخت الوساطة بجرثومة الإثم؟

السبب يقيناً لا يكمن فقط في سعي الترجمان بمغامرته لاستعارة تجربة مجانيّة غير مدفوعة الأجر، تجربة لم يدفع مقابل نيلها ذلك الكنز الملقّب في معجم الإبداع باسم: **الألم**، ولكن سرّ اللعنة يتخفّى في **هويّة** صاحب الترجمة **كوسيط**. وهي كلمة (الوسيط) تبدو مبهمة إذا لم نعمد إلى تسمية الأشياء بأسمائها فنقول أنّها **السّمسرة** إذا سمحنا لأنفسنا باستخدام رديفها بلغة التجارة. وهي ديانة منكرة في عرف العالم القديم إلى حدّ أطلقت فيه لغة سومر اسم «مكر» على الوسيط التجاري، وهي كلمة تحمل إدانة ضمنيّة في مدلولها الثاني الذي يعني «اللّص». أمّا حرفة الوسيط التجاري في مفهوم هذه اللغة فهي «تامكارا» الدّالة على معنى «المكيدة» كرديف شرعي وبديهي لمفهوم الصفقة التجارية كعملٍ مجبولٍ بروحٍ لاأخلاقية بطبيعته، سيّما في مجتمعٍ بكرٍ حديث العهد بعلاقات تجارية تبيح، في سبيل تحقيق المنافع،

كل الرذائل التي أنكرها الناموس، بدايةً بالكذب، ونهايةً بممارسة كل أجناس الغشّ بما في ذلك ارتكاب الكبائر.

هذه الوساطة، في حال الترجمة، ليست اكتساباً **مجانيّاً** لتجربة فحسب، ولكنّها عرض لأعجوبة الحياة **بالإنابة**. أي أنها نبتة منفيّة عن بيئتها الأصلية، ولا تستعيد حضورها في تربة الأغراب لأن فعل الإنابة هنا ينتهك قوانين الطبيعة التي تستنكر **الانتقال**، تستنكر **الهجرة** عن تربة الأوطان فترى في **الفرار** بعيداً خروجاً عن إرادة الأرض، وتمرّدا عَلى ناموس السماء. ترفض الطبيعة الخروج لأن الخروج هو تلك الحريّة التي تجعل من العبور خلوداً، كما تبدع من الموت ميلاداً. وهو ما يعني أن المتن إذا ارتحل من وطنه الأمّ، فلا مقام يحويه سوى الروح التي تنتمي إلى وجدان الأمّ، الروح المبجولة بروح اللغة الأمّ، أي المتلقّي الموسوس بأحاجي ثقافة اللغة الأمّ. أمّا قمع الجنين في قمقم الأغراب فلن يعني مجرّد استضافةً للوصيّة في أرض رطانةٍ أخرى، ولكنه تعسّف يرتقي إلى مستوى **الاستباحة**. استباحةٍ لحرم الوصيّة التي لن تكون وصيّة بحقّ (أي إبداعاً نقيّاً) ما لم تتكلّل بتيجان القداسة. ولهذا يؤكّد كلود ليفي شتراوس على ضرورة الإبقاء على الأشياء المقدّسة في أماكنها، لأنها لو انتُهبت من منابتها لفقدت قداستها، ولأدّى هذا الانتهاب إلى انهيار نظام العالم. وقداسة الأثر الإبداعي لا تبقى في المكان الذي أوجدها لمجرّد التشبّث الأبله بتلابيب الوطن، ولكن

لأنها تنتج بالبقاء في المكان **حريتها**. تنتج بالبقاء في المكان أبديّتها. تنتج بالبقاء في المكان بعثها. فإذا سلّمنا زمام أمرها (أمر أي إبداع) إلى الوسيط لتكون سفيراً دائماً في ممالك الأغراب، فإن مصيرها سيصير رهن مشيئة الوصيّة المنقولة التي لن يكون قدرها الابتذال وحسب، ولكن قدرها سيكون التزوير. لأن عبورها من ملكوت الأصل إلى ديار التّبنّي مجازفة قرينة لأمثولة الأرنب التي تقول الأسطورة أن الربّ حمّلها وصيّة إلى الإنسان تبشّره بالخلود، ولكن المخلوق المشئوم بلّغ الوصيّة مقلوبةً بسبب الحسد، فكانت نتيجة الوساطة لعنة بشّرت الإنسان بالموت، أمّا الوسيط اللئيم فلم ينل من قصاص صاحب الوصيّة سوى نسأة عصا شَرَمَتْ شفة الوسيط. وهو ما يعني أن العالم منذ التكوين **غنيمة الوسطاء** برغم الخطيئة، وبرغم لاأخلاقية العمل، وبرغم خيبة أمل صاحب العمل. لأن السؤال كان وسيبقى دوماً: أيّ مبدع في هذه الدنيا أودع إبداعاً في قمقمٍ آخر ولم يُفجع عندما قُدّر له أن يرى حال إبداعه في بيئة القمقم الآخر؟

ألن يعني هذا أن الحيلة الوحيدة لنيل المعرفة ليست في الترجمة، ولكنّها في تعلّم رطانات تجيرنا من شرور الترجمة ما دام الإبداع هو اللغز الذي لا يقبل أن يوهب على سبيل الإعارة مثله في ذلك مثل المرأة؟

ألن يعني هذا أنّنا يجب أن نتحلّى بنصيبٍ من شجاعة بالذهاب

لمنازلة التنّين في مملكته، **فنتعلّم رطانات الأمم** كمفتاحٍ سحريّ أنبل لارتياد حرم بساتين الورد التي تفوح ببلسم الروح، بدل الاكتفاء بمشاهدة ورود الاغتراب السّجينة بالحجاب المسبوك من الزجاج؟

ألم تعلّمنا التجربة الإنسانية، المبثوثة في مثيولوجيات الأمم منذ القدم، باستحالة الفوز بنفيس الكنوز (سيّما كنوز العرفان) دون افتدائها بجسيم القرابين؟

حقيقة المعرفة وحقيقة الحريّة

(1)

يروي نيتشه في «العلم المرح» كيف اقتنص فكرة، ولكن هذه الغنيمة ما لبثت أن تبخرت لأنها هلكت ما إن حاول أن يعتقلها في قمقم اللغة لتترك له الحسرة بدل السعادة. وهي أمثولة شعرية لا تبرهن فقط على عجز اللغة التي لا تسعفنا أبداً في قول ما نريد أن نقول، ولكنها تومئ إلى غموض وظيفة تلك العضلة المسمومة التي قيل عنها في سفر يعقوب، إن أخطر خصالها في أنها لا تُضبط، والتي نسميها في معاجم الألسن لساناً، لا سيَّما، إذا آمنّا بوحدة الفكر واللغة تمهيداً لإيماننا بوحدة اللغة والوجود التي روّج لها حكماء الأجيال منذ ميلاد التاريخ بدايةً بـ«بارميندس» ونهايةً بـ«هايدغر».

والسؤال هو: إذا كانت اللغة هبةً ألوهيّة حقاً، فلماذا تُميت أفكارنا عندما تعجزنا عن التعبير عن أفكارنا؟

الحقّ أنَّ اللسان لا يُميت أفكارنا فحسب عندما يعجزنا عن التعبير عن أفكارنا، ولكنه يُميتنا أيضاً مع أفكارنا طالما كان

الإنسان لا يملك في هذا العالم إلاّ أفكاره، كما يعلمنا «أنتسبين». فاللسان هبة ألوهيّة حقّاً، ولكنه هبة خطرة مثله في ذلك مثل كل كنز. والمفارقة أن قدماء المصريين الذين يحتشدون كل عام عند أبواب معبد أوزوريس ليُسمِعوا المبعود النداء الذي يشيد باللسان كرديف للربوبية ذاتها، هم أنفسهم الذين يذهبون ليعبدوا التمساح لا لشيء إلاّ لخلوّ فمه من عضلة اللسان، ما يجعله قريناً للربوبية التي توجّت الإنسان باللسان، في حين آثرت بالمقابل أن تستبدل الصمت بهذه العضلة!

(2)

كثيراً ما نتشدّق بحريّة صارت من فرط التكرار مصطلحاً هي «حرية الكلم»، دون أن نتأمّل كون الحرية مبدأ ينازع في جوهره مبدأ الكلم، لأن الحرية في مفهومها الأنبل صمت، أما الكلم فليس مجرّد تعبير، ولكنه عدوان! ليس عدواناً فحسب، ولكنه بالمقياس الأخلاقي دنس! وما البُعْد العدواني في النشاط اللساني إلا استعارة من المقياس الوجودي.

فعندما يقول «آنكسيماندر» إنّنا ندفع الموت ثمناً لإثم الوجود، فإنّما عبّر (بهذه الوصية البذْئية في تأويل لغز الوجود) عن الطبيعة الوجودية لحركة اللسان التي سمحنا لأنفسنا بخلع لقب العدوان عليها، وذلك تمييزاً لها عن صفة الدنس كنعتٍ أخلاقي مستعار من معجم المتون المقدّسة. وهما تعبيران يصلحان لأن يكمّلا

بعضهما؛ لأن الخطيئة الأولى هي التي أعارت لسليل التكوين عضلة اللسان، للبرهنة على عدة أقدار لا تتحقّق من دون لغة أوّلها: الحرمان من القداسة، أو النفي عن الحرية. ثانيها: العقل، أو وعي الوجود في بعده الدنيوي. ثالثها: اللسان كامتياز، ولكنه امتياز مجبول بروح الفناء، أي المعرفة بأن اللسان ما هو إلا علامة قابيل التي لم يُختم بها جبين هذا الآثم لئلاّ يقتله كل من وجده كرحمة من الرب، ولكن لكي يظلّ الموت سيفاً مسلّطاً على رأس صاحب الخطيئة ليموت كل يوم آلاف المرّات بدل أن يموت مرّة واحدة!

وهو قصاصٌ لا يختلف كثيراً عن قصاص سقراط عندما يقول: «تكلّم لكي أراك». لأنّ الرؤية هنا هي استعارة لكلمة «معرفة».

وعندما يقول سقراط «تكلم لكي أعرفك»، إنما يريد أن يقول: «تكلم لكي أهلكك!»، لأن المعرفة التي لم ننلها أساساً إلا بعقاب الخطيئة، ليست هنا رسالة اغتراب فحسب، ولكنها الرديف الحقيقي لمبدأ الموت. أي أنها ضرب من سحر يخفي بموجبه دهاة هذا العلم أسماءهم عن الأغيار؛ لأن معرفتها ستُعين الأعداء على التمكّن منهم. بسبب هذه السجيّة الفتّاكة للمعرفة، يحرص الخلق منذ أقدم العصور حتى اليوم، على إخفاء نواياهم، لأن التجربة برهنت على بهتان كل ما نالته معرفة، حتى أنهم يعجزون عن قضاء حوائجهم الدنيوية التي أصابها هذا الدّاء، وهو ما يعني

أن ما تطلق عليه المعتقدات الشعبية «العين الشريرة» ليس إلاّ ترجمة لقدرة المعرفة على استنزال الموت؛ لأننا بالمعرفة نحن لسنا خطاة فحسب، وبالمعرفة نحن لسنا أمواتاً فحسب، ولكننا بالمعرفة نحن خلقنا الموت!

(3)

ولهذا فإن نيتشه لم يصب بفكرته مقتلاً بسبب شباك اللغة، ولكنه أماتها بالقرين الآخر للغة ألا وهو المعرفة.

فإذا كنّا نخشى ألا نهلك حقّاً، فليس علينا أن نستجيب لنداء سقراط. أي أننا لا يجب أن نتكلم بأي حال. يجب أن نتشبث بالصمت المقدّس حتى لو سلط شهريار على رقابنا سيف الموت آمراً: «تكلّم لئلاّ أقتلك!». وهو تعبير يقف على طرف نقيض من أمر سقراط كما يبدو في الظاهر، ولكن بتأمّل حقيقة عبارة سقراط نكتشف أنه أمر واحد تمّت معالجته بصيغتين مختلفتين. وهو ما يعني أن قدرنا الهلاك في كلا الحالين. ولهذا فإن الاعتقاد بأن اللغة ألوهة، أو سعادة، كما يروّج كهنة معبد أوزوريس، عمل لا يجب التسليم به من دون جدل؛ لا لأننا نستطيع أن نقول بالصمت أضعاف ما نستطيع أن نقوله بعضلة اللسان، ولكن لأن الكلم كفر بالحرية. وهو لهذا السبب اغتراب عن ملكوت الروح بما أنه حميم لوجودٍ هو مدينٌ لوجوده كوجود، لخطيئة المعرفة، هذه المعرفة التي أخذت على عاتقها أن تبطل كل مبدأ ساقته الأقدار في

طريقها. ولهذا يقال إن الحكمة في فم الأبله نبوءة. أي أنها رسالة، وهي رسالة لا تعني قائلها الذي لا يعيها، ولكنها رسالة موجهة إلى سامعها الذي عقلها، لأنه هو المؤهل لأن يعيها، المؤهل لأن يعرفها. بهذه المعرفة قد يفيد منها، ولكن ليس قبل أن يميتها!

المعرفة بوصفها ميتافيزيقا كالسحر تماماً، كشف كما تكشف لغة مصر القديمة، وكذلك لغة الطوارق، في كلمة «تب» التي اشتقّت منها العربية كلمة «طب» كخلاصٍ لا يتحقق من دون تشخيص، أي استجلاء لسرٍّ مستبطن هو الدّاء. هذا الداء الذي لا يبطل له مفعول إلا بالوقوف على حقيقته، أي بتأويله تجريبياً، أي بمعرفته؛ لأن الناموس يقول إن مجرد معرفة الدّاء نفي للدّاء، أي تحقيق الشفاء؛ لأن القول بديل الفعل بدليل أننا لا نفلح عادةً في فعلٍ سبقناه بقول!

(4)

صوفياً الحقيقة لا تُدرك إلاّ ذوقيّاً، أي فطرياً. وما يقال عن الحقيقة ينسحب على حدس البلاهة، أو بتعبير آخر، إلهام الدرويش الذي يتنزّل عرضاً. وهو ضرب غير متعمّد من تغريب القوّة المعرفية التي يروق لنا أن نسمّيها عقلاً اشتقاقاً من أداة حسيّة هي العقال (القيد).

والطبيعة الذوقية هذه ليس لها أن تنتفع من حكمة تجري على لسانها؛ لأنها براءة تسرح في الحرية بتكوينها. إنها فطرة بكر لا

تهتدي لتوظيف الأفكار في دوّامة المنفعة؛ لأنها طبيعة خارج المعرفة، ولأنها سليقة تسري في الكلّ، تجهل لهذا السبب ذاتها. إنها لا تعرف نفسها، بل لا تعترف بنفسها إلا في الحقل الكلّ، لأن لا حاجة لكينونة لا تعي فرديّتها لأن تنتفع. مبدأ الانتفاع في هذه الحال ليس مرفوضاً فحسب، ولكنه تجديف، ولا ظمأ لهذه الكينونة إلا للوَجْد، للوجد هنا وظيفة الدفاع التي تجير الكينونة من خطر المعرفة، من شبح السقوط في مستنقع المنفعة. إنها وسيلة للاحتفاظ بالفردوس.

ولهذا فإن الدرويش (كمبدأ بلاهة)، يَهَبُ ولكنه لا يأخذ، لا يهب حطام الدنيا الذي لا يملكه، ولكنه يهب قلبه. ما معنى أن يهب المريد هنا قلبه؟ أن يهب قلبه يعني أن يهب تميمته، أن يهب حكمته، أن يهب وحْيه، أن يهب نبوّة، يهب هذه النبوّة نقيةً، يهبها بكراً كما تلقّاها، يهبها بالمجان لأنّه ليس معنيّاً بهويّتها، ولا بوجهتها. إنه رسول يحمل رسالة لمن همّه الأمر، رسالة موجهة إلى من اعتنق مذهب: «اعرف نفسك»، لأن من يريد أن يعرف نفسه، فقط يريد أن يعرف ربّه، لأن من كان في حاجة إلى أن يعرف نفسه وحده في حاجة إلى أن يعرف ربّه، أما صاحب الوَجْد فلا حاجة به إلى أن يعرف؛ لأنه مبدأ منقطع، مبدأ مغترب؛ لأنه ليس جسداً ولكنه فطرة، ليس كياناً، ولكنه حريّة!

في برّ الحريّة، لا في ربع المعرفة، تستوطن الحقيقة.

(5)

كلّ ما تعبره الطاقة المعرفية يبطل فلا يكون. كأنه يتجرّد من ستوره ليستظهر، وما استظهر صار غنيمة لناب الزمان، ولهذا فنحن مدينون ببقائنا لجهلنا بحقيقة الوجود. وقيام ساعتنا رهين بمعرفة من نحن، لا لجهلنا بحقيقة من نحن!

الهويّة الميتافيزيقيّة المميتة لتيّارات الطاقة المعرفية في النهاية، هي ما يسمّى في عرف الصحف المنزّلة خطيئة.

ولكن بالمقابل، في بُعْدٍ ما مفقود، تقف السليقة الفطرية قيمةً، ولكنها القيمة المغتربة.

برت إم هرو

(1)

لم يجد علماء المصريات مفرّاً من الاجتهاد، عندما أعجزهم فكّ طلسم متون «برت أم هرو»، فاصطلحوا على تسميتها بـ«كتاب الموتى» مثلها في ذلك مثل عبارات مرجعية كثيرة في المصرية القديمة تعرّضت، عندما استعسرت ترجمتها، لخطيئة الاصطلاح، أو التجاوز، أو التقريب، وفي بعض الأحيان، للتحريف.

ولو أخذنا على عاتقنا تشفير العبارة انطلاقاً من أرومتها البدْئية مستعينين بما أطلقنا عليه «لغة اللاهوت» لوجدنا أن كلمة «برت» إنما تعني في اللسان البدْئي معنى «السبيل». وهي ما تزال متداولة بالدلالة ذاتها في لسان بدْئي كلسان الطوارق، كما تحمل الدلالة ذاتها تقريباً في العربية من خلال كلمة «بر»؛ لأن التاء في «برت» ما هو إلاّ علامة تأنيث في المصرية القديمة كما في العربية، وكما في لسان الطوارق. والطريف أن يفلح علماء المصريات في طرق بوابة هذا المعنى دون أن يسعفهم الحظّ في العثور على مفتاحها عندما توصّلوا في استنتاجاتهم إلى معنى «الخروج» للتدليل على

كلمة «برت». وهو استنتاج لا نملك إلاّ أن نُكْبِره، لأن الحضور في السبيل رهين عادةً بفعل الخروج. أي أن علماء المصريات حالفهم الحظّ باكتشاف العلّة، وخالفهم في التوصّل إلى المعلول. اكتشفوا السبب، وخذلتهم نتيجة السبب.

وما حدث مع «برت» حدث أيضاً عندما استبسلوا في فكّ لغز «أم هرو»، ليتوصّلوا إلى استنتاج مفاده «النهار». وهكذا يمكن ترجمة العبارة بـ«الخروج نهاراً». والواقع أن كلمة «أم» بذاتها تعني عديد المعاني مثل: فم، أو باب، أو طبيعة، أو ملكوت، أو (ويا للعجب) أُمْ أيضاً! لأن فلسفة لغة التكوين، في ملحمة عراكها لسنّ ناموس المفاهيم، لا ترى في «الفم» إلاّ «باباً» يؤدّي إلى الجوف دائماً. من هنا استحقّت كلمة «فم» أن تترادف مع كلمة «باب». أمّا مفهوم «الطبيعة» في الكلمة فيستعير مدلوله من واقع العلاقة مع كلمة «أم» الدّالة في العربية، وفي جلّ اللغات، على الأمومة، أو ربما العكس هو الأصح. والدليل أن قران كلمة «أم» (كأنثى أبدعت العالم البشري) مع كلمة «أم» (كأنثى أبدعت العالم في بعده الطبيعي)، قران حميم وجليّ تبرهن عليه ميثولوجيات الأمم، كما تبرهن عليه لغات هذه الأمم، لأن المنطق يقول أن الطبيعة هي أم العالم في صورته الكبرى وما الأمّ سوى الطبيعة في أنموذجها المصغّر الذي أنجب من بطنه العالم في صورته الصغرى.

علماء المصريات تجاهلوا هذه «الميم» الغنيّة بالدلالات في الترجمة ليقفزوا مباشرةً إلى كلمة «هرو» التي زاوجوا بينها وبين كلمة «النهار» دون أن يجانبهم الصواب في المبدأ، أي في فقه اللغة، برغم أنه خالفهم إذا تعلّق الأمر بفلسفة اللغة. فقانون التعاقب (أو الإبدال) الذي يجعل من حروف كالراء واللام والنون بمثابة حرف ساكن واحد كما يجمع النحاة وعلماء اللغة هو ما يعقد القران الشرعي هنا بين حرف الراء وحرف اللام فتنقلب كلمة «هرو» الدّالة على «ربّ الأرباب» إلى «هلو» الدّالّة على «النهار».

هنا جدير بنا أن نتوقّف قليلاً لنتأمّل ماهيّة حروف العلّة في لغات التكوين بوصفها أصوات دخيلة على السواكن المكوّنة الحقيقية والشرعية للكلم، لأن رسالتها (رسالة حرف العلّة) تلعب في اللغة دوراً جماليّاً فحسب يضفي النغمة الموسيقية على الخطاب ليستطيبه السمع. إنها تلك المرحلة المبكّرة من تجربة الإنسان مع اللغة التي مهّدت لاختراع الأشعار.

ولهذا فإن الأصل في كلمة «هرو» هو «هر»، وكذلك الأمر مع كلمة «هلو» التي تنقلب «هل» إذا جرّدناها من الواو كعلامة رفع في لغات التكوين بما في ذلك العربية ولغة الطوارق. وذلك أن العالم في طور التكوين لم يتوصّل لابتداع علامات التشكيل إلاّ في مراحل تاريخية متأخرة جدّاً. ولهذا كانت الواو تُثبّت كحرف ساكن للتدليل على الرفع. وهو دور ما زال هذا الحرف يتولاّه في

العربية إلى اليوم، لأن علامة الرفع في العربية اليوم ما هي إلاّ حرف واو مصغّر يتوّج جبين نهاية السواكن بدل واو السطر في صورته المكبّرة المنتحلة لدور علامة التشكيل. وقد كانت لغة ميثولوجية كلغة سومر مغرمة بالواو كعلامة رفع غراماً استثنائياً بالمقارنة مع بقيّة لغات التكوين.

(2)

كلمة «هر» (هرو) إذاً تكتسب حقّ الانتساب إلى «هل» (هلو) في المفهوم لا في الحرف. فالمعلوم أن «هرو» هو اسم كبير الآلهة في ديانة قدماء المصريين في الطور الذي سبق ما عرف تالياً بزمن الأسرات. أي أنه ربّ الأرباب في مرحلة التكوين. وهو استعارة من مبدأ «الحراسة» إذا ترجمناه من لغة البدء. من كلمة «هر» هذه استعارت اليونانية تالياً اسم «horus» الدّال على الربّ المصري المتأخّر كابن شرعي لأوزوريس من شقيقته إيزيس لتستعيره الترجمة العربية في «حوروس» كإبدال شائع بين الحاء السامية والهاء الحامية.

وفي لغة الطوارق تدل كلمة «هر» لا على الحراسة وحدها، ولكن على «البوّابة» أيضاً، أو «الباب» بوصفها مبدأ حراسة أيضاً. والطريف أن تطلق العربية على طائر كالصقر اسم «الحرّ» (وهو «هر»، لأن الحاء السامية إبدال من الهاء الحامية) لتشترك مع اليونانية في اعتبار هذا الطائر معبوداً ربوبياً يجوب السماء من

خلال نعت horus الدّال على الصقر. وهو ما يعني أن كلمة «حريّة» في لغة بذْئية كالعربية ما هي إلاّ استعارة من «هر» الدّال في الأصل على الحماية أو الحراسة. فهل اشتقّ هذا المفهوم الجسيم (الحرية) من «هر» كدلالة على الربوبية، أم أنه اشتقاق من المفهوم الذي استعارت منه الربوبية هويّتها المتمثّل في مبدأ الحماية، أو الحراسة؟ أتكون الحرية سلطان حماية بدل أن تكون احتماء يتشبّث بتلابيب سلطان؟ أليس إنسان الحرية هو من نصَّبَ نفسه على الوجود حارساً من خلال سلطته على اللغة التي هي مبرّر هذا الوجود كما يحاول هايدغر أن يبرهن في طروحاته عن رسالة الإنسان؟

(3)

تخلع الألمانية على «السيّد» أو «المولى» لقب Herr المستعارة من «هر» البدئية باعتبار مبدأ الحماية، أو الحراسة، هو مبدأ ولاية، أو سيادة، أو بسط ملكيّة. من هنا تجرؤ لغة بذْئية كلغة الطوارق فتخلع هذا اللقب الجليل على «الأسد» كهويّة أرضيّة لتلك القوّة التي امتلكها الصقر في الأجواء العلويّة، أو للقوّة الأسمى التي امتلكتها الربوبية في الخفاء.

اللغة العربية أيضاً تطلق ذات التسمية «هر» على النموذج المصغّر من الأسد ألا وهو «القط»، فبأي حقّ؟ بتأمّل رموز اللغة الهيروغليفية نستطيع أن نستنتج السرّ. فالرمز الدّال على حرف

اللاّم المغترب في هذه اللغة يُشار إليه دوماً بصورة الأسد. ورباط النسب بين الأسد ونموذجه المصغّر المتمثّل في الهرّ، أو القطّ هو السبب في خلع مسوح القداسة على الأخير ليصير معبوداً في بيت كلّ مصري كأنّه تعويذة تنيب عن حضور ربّ الحراسة الأعلى لتحيل البيت معبداً مصغّراً كما يليق بأمّة مهووسة بالتقوى كأمّة قدماء المصريين.

(4)

من مفهوم القدمة كحراسة استعارت الديانة اليونانية مفهوم «الملك الحارس» الذي ما زال متداولاً إلى اليوم في جلّ الثقافات. وعلّ «ملاك سقراط» تأكيد للتميمة في مفهومها التكويني كحامية للروح المستعار في الأصل من «هرو»؛ لأن العقلية اليونانية ما لبثت أن نحتت اصطلاحاً مماثلاً في عبارة «هرقل»، أو بالأصح «هركل» كتركيب بذئي يعني حرفياً: «حارس المدينة»، أو بالأصح «حامي الوطن».

ويبدو أن الهوس بالحماية في عالم يعجّ بالقوى المعادية، سواء أكانت طبيعية أم روحيّة، كان سرّ الظمأ إلى الأب الضائع الذي لن يكون في صيغته النهائية سوى الربّ المفقود المؤهّل وحده دون سواه لتولّي زمام الأمر، لأنه وحده المكتفي بنفسه، لأنه أيضاً وحده الخالق لذاته. والتجربة العبودية، أو فلنقل تجربة الفرار من الحرية، برهنت دوماً وما تزال على وجوب وجود

الـ(herr)، أو صاحب السيادة، الذي يستطيع أن يتولّى أمرنا ويجيرنا من ضعفنا!

(5)

ولكن لماذا يصير «هرو» الدّال على الحماية قريناً أو قريب نسب، لـ«هلو» الدّال على «النهار» كما توصّل علم المصريات في رحلة التشفير الشاقّة؟

السرّ، كما أسلفنا، يكمن في قانون الإبدال الذي يجعل من حرف الراء واللاّم بمثابة حرف ساكن واحد. فكلمة «هل» (إذا أسقطنا علامة الرفع المتمثّلة في الواو) إنما تعني في لغة البدايات «النهار» كتعبير دنيوي متداول. ولكنها إذا أخضعناها للتحليل بتفكيكها وجدنا أنها مركبة من كلمتين هما الهاء الدّالة في لغة مصر القديمة، وكذلك لغة الطوارق، على «البيت». أمّا اللاّم فتدل في هاتين اللغتين، وكذلك العربية، على الملكيّة. أي أنها تعني دلالة قدسية من خلال معنى «المالك». لأن لا مالك في عرف لغة اللاهوت غير ربّ الأرباب. ولهذا فإن تعبير «نهار» يصير في الترجمة من لغة اللاهوت: «بيت المالك»، أو بالأصح: «بيت الربّ».

ولكن لماذا يصير النهار بيتاً للربّ؟

يصير النهار بيتاً للربوبية بسبب حضور الضياء الذي كان في كل الديانات رديفاً للربوبية. فإذا أخضعنا «هر» للتحليل بإبقاء الرّاء

وجدنا أنها تعني: «بيت القدمة». والقدمة كما نعلم هي رديف حميم للربوبية. والقديم هو أحد أسماء الله الحسنى في الديانة الإسلامية. وهو ما يدعو أحد أئمة التصوّف لأن يتغنّى: «إنّي أغار على القديم أن يراه المحدث». الغيرة من رؤية القديم ببصر المحدث هو ما يرمي بالربوبية (كمبدأ قدمة) إلى مجاهل الورى اللاّمتناهي في حضوره في الوراء. ولهذا تطلق المصرية على الشمس كمعبود مجسّد من نور الربوبية، حرف الرّاء في «رع» أو «رغ»، أو «Ra» مجرّدة كما تُنطق في اللغات الهندأوربية، وهي القراءة الأصح، لأن الرّاء هنا تعني الربوبية المستمدّة من مبدأ القدمة التي لا يعلم لها أحد بدايةً.

ولهذا فإن «النهار» مظهر ألوهة، بحضور جوهر الألوهة، وهو النور؛ ولكنه يقيناً ليس الألوهة تماماً. من هنا نستطيع أن نغفر اجتهاد علماء المصريات. ولكن الغفران لن يلزمنا بقبول الترجمة لسبب بسيط وهو أنها تنطوي على التضحية بالجوهر إعلاءاً لشأن المظهر، وتستبدل حضور المبدأ الذي ليس كمثله شيء بانعكاس حضور هذا المبدأ في الباديات. فأي ترجمة أصلح للاعتماد: الترجمة التي يقول حرْفها: «الخروج نهاراً»، أم الترجمة التي تقول في نصّها: «الطريق إلى ملكوت الربّ» تعبيراً عن الوصيّة المبثوثة في المتن الهيروغليفي «برت أم هرو»؟ أَوَلَمْ تكن الكتب المقدسّة في حقيقتها الصراط المؤدّي إلى ملكوت الربّ؟ بل ألم تضع هذه

المتون البدئية حجر الأساس للصرح الأخلاقي الذي توّجته الديانات السماوية بتعاليمها الإلهيّة تالياً؟

مُنيَة المَنِيّة

(1)

هل نخاصم القَدَر عندما نتمنّى، أم أنّنا نتوخّى حلفاً مع القدر؟

معاجم اللغة تهرع لطمأنتنا عندما تعقد قراناً بين المفهومين في «منى» كجذر مشترك للكلمتين. ولكن «لسان العرب» يفاجئنا مرة أخرى عندما يزاوج بين الأمنية وبين البليّة أيضاً. بل ويذهب إلى أبعد من ذلك عندما يرادف بين الأمنيّة والمنيّة. وهو ما تعني ترجمته أن سيف الموت مسلّط على رقبة صاحب الأمنية. لماذا؟ لأنّ الأمنية (كما أوضحنا في مكان آخر) ضرب من التجديف في حقّ الربوبية بوصفها سجالاً مع قوّة خفيّة الهويّة لا قبل لنا بنزالها لجهلنا بطبيعتها وبلغتها هي القدر. وعلّ القِران الذي يطرحه دهاة اللسان بين الكلمتين ما هو إلاّ استجابة لأمانينا الخفية نفسها في لهفتها لعقد حلف مع الخافيات عندما نتمنّى تحقيق رغبة من الرغبات. هذا في حين يرى الفريق الآخر الذي يزاوج بين الأمنية وبين المنيّة الوجه الحقيقي للعملة الذي عبّرت عنه الآية

الكريمة: ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُواْ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾. وهو احتكام إلى ناموس الجدل في أنبل متونه.

(2)

ففي العربية كلمة «منّ» تعني الغيوث، وفي لغة قرينة لها هي لغة الطوارق كلمة «مَنَّ» تعني الجدب، أو القحط. ونحن لن نفهم هويّة للتضاد ما لم نمض شوطاً أبعد. فكلمة «مَنَّ» تعني في العربية مدلولين متناحرين أيضاً هما «الوهن» و«القوّة». فإذا استنطقنا هذا الجذر وقفنا على معنى «الروح» في لغة الطوارق، وعلى معنى «الإيمان» في العربية. وهو ما يعني أن الأمنية يجب أن تتبرّأ من نزعة الاشتهاء لتصير تجربة إيمانية في العربية، كما يجب أن تتنصّل من دلالتها النفعيّة لتغدو قيمة روحيّة في لسان الطوارق.

في السان اللاتيني تستعير كلمة man المشتقّة حرفياً من مفهوم «المنّ» معنى الروح أيضاً كما في لسان الطوارق. من الدلالة الروحية للكلمة منحت جلّ اللغات الأوروبية مفهوم الرجل، أو المخلوق الإنساني إجمالاً.

ولكن ما سرّ الصلة بين «المنّ» كرديف لنقمة الجدب، وبين «المنّ» كرديف لنعمة الروح؟

القاسم المشترك بين الكلمتين يكمن في مبدأ اليبوسة التي وضعها هيراقليط شرطاً للفوز بالطبيعة السماوية عندما قال في

وصيّته: «الروح الإلهيّة في البدن اليابس». فتبدّد الرطوبات من جرمٍ ما سواء أكان وطناً تصحّر أو بدناً تيبّس إنما هو بمثابة التّمهيد الضروري للتحرّر. والحريّة هي حميم الروح الخالد في معتقدات كل الأمم. فإبادة الجرم الطبيعي سواء كان نبتةً أم جسداً كارثة بالمفهوم الدنيوي، ولكنه انعتاق بالمفهوم الروحي. وهو ما عبّر عنه القديس بولس بعبارة: «نحن مستوطنون في الجسد، إذاً نحن مغتربون عن الربّ. الأوْلَى أن نغترب عن الجسد لنقيم عند الرّب». والبرهان يقدّمه لنا الماء في أمثولته الخالدة، لأنه لا يتبدّد إلاّ ليعود فيتجسّد، ولا يتجسّد إلاّ ليتحرّر من الجسد بالتبدّد. لهذا صار الماء قريناً للروح في جلّ الثقافات.

(3)

قرين آخر للأمنية يقدّمه لنا دهاة اللغة في كلمة «مَيْن» التي تعني الكذب. وهي إدانة صريحة للأمنية تنحدر بها إلى مستوى الرذيلة. تلك الرذيلة المستعارة من هويّة الأمنية التي سبق تحليلها في مكان آخر والدّالة على الخطيئة. لأن القدر الذي نتوهّم أننا نعقد صفقة معه بالتمني يرفض بطبيعته أن يعترف بغير العمل على مستوى التجربة الدنيوية، كما يرفض أن يعترف بغير الفعل الأخلاقي على مستوى التجربة الروحية. فالركون إلى الاسترخاء استسلاماً لحلم يستنزل من المجهول ثراء غالباً ما يكون نكبة إذا تحقّق (لأن الثروة هبة خطرة حسب ماكس فيبر) هو مخالفة لمشيئة

الربّ الذي قدّر لنا أن نحيا في الأرض بعرق الوجه في لعنته التي استنزلتها على رأس السلف قبل أن يدفع به إلى المنفى. وصلاة الشعيرة أيضاً ضرب من أمنيه موجّهة إلى بوّابة القدر لأنها ليست إيماناً مجبولاً بالحريّة المتمثّلة في التأمّل، أو مسلكاً مدعوماً بالروح الأخلاقية. وهو ما يعني أن التمنّي جنس من تحدٍّ للقدر بدل أن يكون حلفاً حقيقياً مع القدر، لأن ما لا يطيقه الإله حقّاً هو الكذب كما يوصي «كتاب الموتى» وكان بإمكان الأمر أن يهون لو كانت أكاذيبنا التي نسمّيها أمانيَ إمعاناً في خداع النفس موجّهة إلى الأغيار، ولكن ما يخلع عليها سيماء المنكر كونها موجّهة إلى الذات. ماذا يعني توجيه الأكذوبة إلى الذات؟

توجيه الأكذوبة إلى الذات يعني توجيه الأكذوبة إلى ربّ السماوات والأرض ما دامت الروح التي تسري في أبداننا لتحيينا لغزاً مستعاراً من ربّ السماوات والأرض!

(4)

الزهد في الأماني لا بدّ أن يعني الزهد في الملكيّة. فاستبدال فسحة الأمل بسلاح العمل لن يعني تحرير الروح من ورم الحسد فحسب، ولكنه يعني نحر القربان الذي نبرهن به على وجودنا في رحلة إبداعٍ لا تكتفي بأن تجعلنا نولد مرّتين دون أن نموت مرتين فحسب، ولكنها تهبنا العالم في صيغتة المعدّلة؛ ذلك العالم الذي رأيناه معادياً زمن الأمنية. لأن من لا يريد أن يتلقّى الهبة من

الأقارب (وبالتالي من العالم) ويعمل، وحده يملك كل شيء حتّى لو لم ينل من عمله شيئاً. لأن العمل وحده ينفي عن الحياة الدنيا روح الباطل ليحوّلها لا إلى رسالة وحسب، ولكن إلى دَيْن، ومن ثمَّ إلى دِين!

ما يضلّلنا في تعلّقنا بالأمنية ليس يقيننا بعدالة القدر، ولكن قراءتنا الخاطئة للعهد مع القدر. فهذا العهد الذي نحسّه دون أن ندركه (لأنه مدسوس في الجينات التي ورثناها عن السلف) يحدّثنا بخيارين غالباً ما يقع اختيارنا على أيسرهما ضاربين بعرض الحائط وصيّة الحكماء السبعة القائلة بأن المبدأ الأنبل دائماً هو المبدأ الأعسر، وما يتوجّب علينا عمله ليس ما نريد أن نفعله، ولكن ما لا نريد أن نفعله. لماذا؟ لأن الفوز المجّاني هو الذي يخدعنا فنهفو إلى نيل الكنوز كما لا نهفو إلى نيل الحقيقة، لأن الكنز دائماً هبة. هبة مجانية. وسليقتها كمجّان هي ما يخلع عليها سيماء الإغواء دون أن ندري أننا بالاستسلام للإغواء إنما نخالف أوّل بنود الميثاق المبرم مع جلالة القدر والقاضي بدفع الثمن مقابل أي غنيمة، بل مقابل أي عطيّة باستثناء عطيّة واحدة هي: الموت!

في خضمّ هوَسنا بالهبة لا ننسى وصايا الأجيال فحسب، ولكننا ننسى الدروس التي تلقّنها لنا أمّنا الطبيعة كل يوم حتّى أننا لا نلحظ كيف يحترس الطير من التقاط الحَبّ من أيدينا خوفاً من أن تكون هذه الهبات طعوماً تخفي في عبّها نوايانا الشريرة. كما

ترفض بعض الحيوانات البريّة اللقمة المجانيّة لأن غريزتها تحدّثها بأنّها شَرَك! هذا في حين نتعمّد إماتة وساوس الضمير في قلوبنا لنقدم أنفسنا قرابين على المذبح لأن الشهوة إلى الهبة المجّانية تغلبنا فلا نخسر الصفقة وحدها، ولكننا نخسر مع الصفقة الضمير، لنخسر مع الضمير أنفسنا!

ها هو ما أراد دهاة اللغة أن يحذّرونا منه عندما زاوجوا بين لفظتي المُنْيَة (الأمنية) وبين المنيّة. فالأمنية في عرف القدر خيانة تستوجب قصاصاً يتولّى أمره جلاّد اسمه الحظّ بالإنابة عن مولانا القدر، لأن هذا الطاغية لا يعرف الرحمة ولا يعترف بالأعراف ولا بالنواميس. ولهذا تحذّر حكمة الأجيال من هباته. فما يأتي به في إقباله يذهب به عادةً في إدباره. أمّا الحكمة الأقدم عهداً فتذهب إلى أبعد عندما تؤكّد أن هذا اللئيم لا يكتفي بأن يذهب بما وهب عندما يدبر، ولكنّه يترك وراءه عندما يذهب اللعنة!

هذا يعني أن الإنسان إذا كان هو الحيوان الوحيد الذي يستطيع أن يتمنّى، فإن الإنسان هو الحيوان الوحيد في هذا الوجود المغلول باللّعنة!

فتنة البراءة

(1)

في العراء المحتجب بالرمل فتنةٌ لا تختلف عن فتنةِ العراء في الجسد. فعلى رغم حقيقته كتجسيم للبراءة، فإنه تجربة إغواء هي قَدَر كل بكارة. أي أنه مبدأ طفولة، ومبدأ الطفولة دوماً بلا حولٍ ولا قوّة. وهو ما يعني أنه دعوةٌ صريحةٌ لاقتراف فعل الاستباحة؛ لأن العراء المفروش ببساط الرمل يُسْتَدرج بطُعْمٍ غامضٍ؛ لأنه يوحي بالتستّر على كنزٍ!

بالرموز المغرية التي تطبعها أنامل الريح على قرطاسه، يكشف الرمل عن هشاشة استثنائية. هذه الهشاشة المعلنة، والخفيّة في آنٍ، تلعب دور سنّ الفيل المسبّب لقصم ظهر الفيل!

نستسلم للإغواء لنستبيح. نُقبل على الحَرَم لنلتقم فاكهة الحرام، ننتهك البراءة فلا نفوز بالكنز الموعود، ولكن القمقم يطالعنا بكفن!

(2)

بصمة الغَضب على صفحة الرمل تفزعنا. حرث الآية المرسومة بكفّ الطبيعة الأمّ يزعزعنا، فلا نملك إلاّ محاولة التكفير عن خطيئتنا. نكفّر عن خطيئتنا بالتنّصل منها، نقوم بمحاولة بطولية، على رغم أنها تبدو طفولية فنمحو الأثر، نمحو العدوان بمحو البصمة. ولكنّنا، بهذا الفعل الطفولي، لا نفلح في إعادة المياه إلى مجاريها، كما نخفق في محو الإثم، نخفق في استعادة تلك البراءة التي فقدناها باستباحة بدن البكارة، كأنّ ملكوت الرمل في عزلته، في اغترابه، في حرمِ أبديّته، لم يكن يوماً ترباناً، ولا أرضاً، ولا طبيعةً، بل لم يكن إلاّ حقيقتنا، لم يكن إلاّ روحاً!

(3)

نحن الآن ننشد الغفران.

نحن، منذ الآن، نتوسّل في محراب التوبة.

لأن مداواة الجرح في البدن ليس كعافية البدن، والتكفير عن الخطيئة ليس باليسر الذي نقترف به فعل الخطيئة.

ولهذا لا يحالفنا الحظّ عادةً في إعادة البكارة الضائعة، وحتّى لو حالفنا الحظّ؛ فإننا لا نقنع. أي أن الإحساس بالإثم يتحوّل وسوسةً. ووسوسة الضمير هي القصاص مقابل الجُرم المقترف في حقّ وجودنا!

(4)

هل قلتُ وجودنا؟

نعم! إذا كان كيان العراء الرملي البتول ما هو إلاّ كياننا نحن، فلا شكّ أن بصمة الكفّ إهانة موجّهة إلى حقيقتنا.

الاستباحة طعنة موجّهة إلى القلب في وجودنا.

العنف الذي دمّرنا به خلوة العراء الشقيّ هو علّة نزيفنا.

ولهذا نفهو إلى إصلاح ما أفسدنا، كما لا نهفو في دنيانا إلى شيء أبداً!

(5)

ولكنْ، أيّ سرّ في إغواء البراءة الذي ينسينا هويّتنا فيعمينا إلى حدّ اقتراف الخطيئة؟

الإغواء لا يكمن في قرطاس الطبيعة المطروح في المدى كعذراء عارية، ولكن الإغواء انعكاس لشهوة تمتلكنا. انعكاس لشهوة هي فينا طبيعة ثانية إلى جوار الطبيعة الأمّ. اسم هذه الشهوة هو: الظّمأ إلى الخلود!

بلى! نطعن بكارة الطبيعة المغتربة خارجنا استجابةً لطبيعةٍ أخرى أقوى تعتمل فينا.

نضحّي ببكارة طبيعةٍ اغتربنا عنها، واغتربت عنّا، فاستقرّت خارجنا، تلبيةً لنداء طبيعة أخرى تسكننا!

(6)

ولكنّ شهوة الخلود مبدأ مجبول بالخيبة؛ لأن هشاشة بدن الطبيعة الأمّ التي تستقرّ خارجنا، تبرهن لنا استحالة الفوز بالخلود، لأن ليس عسيراً أن نكتشف بهتان الصفقة. فالطبعة الجنونيّة على كيان الطبيعة ليست رمزاً، ولكنها علامة. والعلامة عملة مرفوضة في ناموس السجيّة الرمليّة. العلامة محكومة بالزوال؛ لأن العراء لا يعترف إلاّ بالتحوّل!

هذا الجدل بين الحاجة إلى الخلود، واستحالة نيل هذا الخلود، هو ما يقلب وجودنا كابوساً!

(7)

الكابوس ليس في استحالة الفوز بالخلود وحسب، ولكنه في استحالة الفوز بالغفران أيضاً.

الكابوس في استحالة إصلاح الخطأ البدْئي الذي لم يعد منذ الآن مجرد خطأ، ولكنه انقلب باستحالة الفوز بالغفران خطيئة.

الخطيئة هو اسم الخطأ الذي لا يقبل الغفران في لغة القداسة.

(8)

طعنة التكوين تنزف وهوس التكفير يفشل في استعادة البكارة الضائعة، والشهوة إلى حلم الخلود تَبْطُل، ووراء ستور الإغواء لا وجود لشيءٍ باستثناء هاوية اغترابٍ منسوجٍ من كفن!

(9)

لا سبيل لاسترداد الحرية المفقودة إلاّ بدفع الدَّيْن؛ إلاّ بدفع الفدْية.

الوجود، أخيراً، هو قربانٌ لخطيئة!

(10)

العبارة في الترجمة من لسان الكهنوت: الموت قصاصٌ عادلٌ في مقابل شهوة الروح إلى البصمة، إلى الختم، إلى الجسد!

أقنعة القرابين

الديانة، كلّ ديانةٍ، عنقاء موهوبة للخلود. وهي لا تغترب في رماد اليوم إلاّ لتؤكد حضورها في شعلة الغد. ولن يستعسر أن نلحظ كيف تتسلّح لإنجاز هذه الأعجوبة بتلك الحِيَل التي تتجلّى في استعارة الأقنعة لتنتحل لنفسها هويّة الديانة الدخيلة ظاهراً، في حين تحتفظ بعناصرها البذْئيّة باطناً. أي القدرة الاستثنائية على بثّ الرسالة الاغترابية الزائلة في جوف السلطة الدينية السائدة.

ورسالة الاغتراب هذه دائماً رسالة ذات طبيعة مطلسمة إذا استخدمنا لغةً مستعارةً من معجم السّحر. فنحن لا نستطيع أن نفهم اليوم معنى فرار العروس ليلة الزفاف من بيت أهلها دون أن نستعيد تاريخ القران في زمن التكوين عندما كانت النساء تُختطف من بين أيدي أهلهنّ اختطافاً بالقوّة لاتخاذهنّ حليلات. وهو ما عبّرت عنه وصيّة قدماء المصريين حرفيّاً عندما حثّت الرجل على معاملة عروسه بمراسم الحنان لأنها ليست في الحقيقة سوى امرأة تمَّ انتزاعها من بيت أهلها انتزاعاً. وعندما تلوذ هذه المراة بالفرار ليلة دخولها إلى بيت بعلها اليوم فإنها تعيد تمثيل ذلك الدور الذي عاشته الإنسانية في مرحلة الممارسات الوحشية التي وضعت حجر

الأساس لما نسمّيه اليوم ثقافةً استعارةً من التجربة عندما تُقنّن بسيرورة الزمن في تقليد.

تجربة أخرى ما زالت سائدة في مجتمعات اليوم ترجع بأصولها المبكّرة إلى أزمان التكوين. فماذا يعني رمزياً أن تمكث المرأة في احتجاب صارم أمداً يزيد على المائة يوم بعد وفاة القرين في العقيدة التي تسمّى العُدَّة؟ هل نكتفي بالتأويل التقليدي الذي يُرجع سبب هذا النفي إلى وجوب عزل المرأة كل هذا الأمد للتحقّق من براءة الجوف من بذار الأجنّة، أم أن القناع يخفي سرّاً أبعد منالاً؟

يقيناً اننا لن نفلح في زحزحة القناع ما لم نفهم الدلالة النفسية التي بثّتها ديانات التكوين في جوف القِران كفهوم. هذا المفهوم الذي لم يرَ في قِران الرجل والمرأة مجرّد شراكة كما نراه بمفاهيم اليوم، ولكنه كان في البدء مبدأ تماهٍ كامل. أي أن ما نلقّبه باسم القِران بلغة اليوم ما هو إلاّ ذلك الالتحام الكلّي الذي لم يخطئ «إيجاسّيت» عندما خلع عليه تعبير «تبادل عزلتين» فيما إذا تأمّلناه برؤية العقل التكويني. لأن شراء عزلة إنسانٍ آخر بعملة عزلتنا هو ما أهّل اقتران الرجل بامرأة للفوز بلقب مهيب كالقداسة. أي أنه استعار بهذه التضحية الجسيمة المتمثلة في تبادل العزلة مدلولاً دينيّاً. بهذه الخلعة الدينية حقَّ له أن يقطع شوطاً آخر في سفر الاستعارة ليغترب في الرمز. في هذا البُعْد البعيد ينقطع الحبل

بإنسانين كانا كيانين منفصلين ليستعيدا هويّتهما الضائعة في الرمز. لأن الرمز وحده يمتلك عبقرية المحو التي تتحدّى القدر. تتحدّى قدر ذلك الاغتراب بين إنسانين لا يملكان سبيلاً ليلتئما إلاّ العزلة. الرمز يحرّر الروح بدفع الجسد إلى المنفى، أعجوبة تحرير الروح هذه هي ما نسمّيه حُبّاً (لأنّ الحبّ وحده يحقّق التماهي، لأن الحبّ في هذا المقام هو الحريّة).

تلعب الحريّة هنا دور الطلسم في العلاقة بين القطبين لأنها تنفي طاغية اسمه الزمان من ساحة الوجود. وغياب الزمان في القِران هو ما يحقّق للعلاقة معجزة الخلود.

القِران بمفهوم الإنسان في مرحلة تكوين المفاهيم يعني إذاً الخلود. يعني وحدة كائنين في اللازمان بعد أن كانا عزلةً قابلة للشراء بعزلة. التحرّر من سلطة الزمان غايتها هنا رفض الموت بالطبع. يُرفض الموت، بل يُستنكر كلّ استنكار، لأنه تجربة تدمير لوحدة الرمز. وهي لم تكن لتكون شرّاً في مفهوم إنسان التكوين إلاّ انطلاقاً من هذه الوظيفة التخريبية. أي أن الموت باختطافه للقرين من أحضان القرين إنما يعيد العلاقة إلى نقطة الصفر، أي أنه يجرّد القِران من تميمة الحرية ليفسح المجال لهيمنة الاغتراب.

استنكار عقل البدايات للموت كتجربة تغريب القرين عن قرينٍ هو ليس جزءاً منه فحسب، ولكنه وجهه الآخر في العملة، هو ما أسّس لعادة نراها اليوم وحشية ألا وهي دفن القرينة إلى جوار

القرين حيّةً. لأن اليقين البدْئي كفّ عن اعترافه بوجود الزمان في علاقة القِران ما أن توفّر شرط الحرية. والموت في هذه الحال ما هو إلاّ رحلة أخرى في رحاب الحرية لا تملك الحقّ في دقّ إسفين الفراق بين مخلوقين صيّرهما الرمز مخلوقاً واحداً منذ صارا قرينين. ولكن التعبير عن إنكار الطبيعة التعسّفية للموت بدفن الكائن حيّاً استوجب ناموس التطوّر استبدالها بممارسة استسراريّة تمثّلت في استخدام القناع في مراحل تاريخية تالية. صار احتجاب المرأة تمثيلاً رمزياً لتجربة الموت، صار عزل المرأة في ظلمات الستور أكثر من مائة يوم عملاً رديفاً في فحواه للغياب في ظلمات القبر. أي أن المرأة بتجربة الظلمات هذه إنّما تذهب في رحلة إلى العالم السفلي برفقة القرين. أي أن القرينة هنا تحيا تجربة الموت رمزياً. علّ طبيعة الطقوس التي تعقب هذا الاحتجاب كما نراها في عالم اليوم تبرهن بوضوح على هذه الحقيقة. فالمرأة زمن خروجها من الحجاب تُعامل كمخلوقٍ وُلد من جديد. إنّها لا تتحرّر من أرديتها وأثوابها التي ارتدتها أيام عزلتها فحسب، ولكن لا بدّ أن تُحرق هذه الأثواب حرقاً كأن رسالة الحرق هنا هي التطهّر من شبح الموت.

ثم تلي ذلك سلسلة من مراسم التطهير (كالاغتسال بالماء، أو الجلوس أمام المرآة لممارسة الزينة) الدّالة على البعث من جديد ضماناً لوضوح الرسالة التي تقول إن المرأة دفعت الدَّيْن

بالاستسلام لقدرها فذهبت في رحلة إلى العالم الآخر برفقة القرين، ولكنّها عادت إلى دنيا الزمان تلبيةً للنداء. هذا النداء الذي استبدل، في مراحل تاريخية معيّنة، أداء الواجب بالرمز في أداء الواجب يوم اختُطِفَ الابن من تحت نصل الأب ليُفتدَى دم الإنسان بقناع الحيوان!

هذه الفِدْية كانت حجر الزاوية في صفقة ضحّت فيها العقيدة الدينية بالتجربة في بُعْدها الحرفي مقابل خطاب يتكلّم لغةً استعاريّة.

العشق والحرية

(1)

العظماء، في رسائل عشقهم، ليسوا عظماء!

بلى! من يقرأ مختارات من هذه الرسائل لا بدّ أن يستعيد صحّة الوصيّة القائلة بأن الإنسان إجمالاً، الحكيم تخصيصاً، لا يعشق إلاّ ليرتكب حماقة، أو ليضع حكمته موضع الشكّ! وإذا كان العظماء لا يبدون حقاً عظماء لقريناتهم أو لخدمهم (كما يؤكد حكيم آخر)، فإن قراءة رسائل هؤلاء البعابع لا تقدّم البرهان على صدق هذه الوصيّة فحسب، ولكنها تضيف المعشوقات أيضاً إلى قائمة المشكّكين في عظمة العظماء!

فهل يحدث ذلك لأن الحبّ عاطفة ترفض بطبيعتها الاستكبار؛ هذا الاستكبار الذي كان في أغلب الأحوال رأس مال كل عظمة، باستثناء العظمة العظمى وهي عظمة الربّ؟ ألا تفضح رسائل العظماء إلى محبوباتهم حقيقة العظمة الدنيوية التي نعوّل عليها وننحني لها إجلالاً؟ أليست رسائل أهل العظمة رسالة قاسية

مخوّلة بإبطال مفعول هذه العظمة وتحريرها من ستورها الموهومة؟

(2)

ويبدو أن السرّ، في ما تبدّى هنا مفارقةً، إنّما يكمن في عبّ الحبّ كطفلٍ عاري القلب، يسرح، بحريّة، في البريّة. فالحبّ كمبدأ بسيط بساطة الربوبيّة لا بدّ أن يجد نفسه مغتربا في حضرة العظمة الدنيوية. لماذا؟ لأن الحبّ مكبّل بناموس يشترط أوّل ما يشترط **الحريّة** كعملةٍ مفقودةٍ في أسواق العظمة الدنيوية. والحبّ، كاستعارة مجانية مستنزلة من روح الربوبية، مكبّل بشرط آخر هو **رفض الأكذوبة** كعملةٍ سائدةٍ في دنيا العظمة الدنيوية. الحبّ في اعتناقه لناموسه الأخلاقي يرفض الادّعاء، وهو عملة رائحة في علاقات العظمة الدنيوية. والحبّ يضيف إلى القائمة السوداء روح الافتعال لأنه **شهادة براءة** قبل أن تخلع عليه الأنام لقب البراءة.

الحبّ، إذاً، قيمة، ولكنّه قيمة زهدية. وهو أيضاً، بسبب محاكاته للمبدأ المكتفي بنفسه المتأمّل لذاته، عزلة!

فأين عظمة عظماء هذه الدنيا من هذا الناموس، ومن شروط هذا الناموس؟

(3)

علّ أقلّ ما يمكن أن يقال عن هؤلاء العظماء أنهم مكبّلون بأغلال عظمتهم، سواء أكانت حقيقية (بمقاييس التجربة الدنيوية

بالطبع)، أم مزعومة! وهو ما يعني أنهم ليسوا **أحراراً**، أو فلنقل، لم يعودوا أحراراً منذ تبوّأوا عرش العظمة. بل نستطيع أن نجزم أن فقدان الحريّة هو شرط نيل العظمة حتّى بالنسبة إلى أولئك الذين نالوا لقبهم المهيب هذا نضالاً في سبيل الحرية ذاتها، فحققوا هذه الحرية لأوطانهم، أو لأممهم، ولكنهم فقدوا هذه الحرية لأنفسهم، لأن العظمة بعبع يرفض أن يشرك بنفسه شيئاً، وهو ما يعني أن عظماء الدنيا ضربٌ من **أسرى**. أسرى عظمتهم (أي عملهم)، ولكنهم ملّة **مفقودة** بناموس الحرية.

ذلك أن أي فلاح في دنيانا لا يكتمل دون نصيبٍ من بلبلة، وآخر من استعلاء، وثالث من ادّعاء، ورابع من عبودية!

هنا لا بدّ أن تنتصب العدالة بين المبدأ الهشّ هشاشة الماء، البسيط بساطة الروح، الحرّ حريّة العدم الذي نسميه حبّاً، وبين المبدأ الآخر، المكابر استكبار الأبالسة، المبلبل بلبلة الباطل، المدّعي ادّعاء القناع، المسمّى في لساننا عظمةً!

وهي بهذه الوجوه، عظمة مزيّفة في كل الأحوال، لأنها عظمة **بديلة** للعظمة العظمى التي لا تشرك بنفسها شيئاً!

هذا يعني في النهاية أن العظمة **سلطة**. وأيُّ سلطة في هذه الدنيا هي **خطيئة**!

(4)

ولهذا ليس علينا أن نستهجن بلاهة بونابرت وعقم أفكاره عندما نقرأ رسائله إلى جوزفين، أو إلى الأميرة البولونية

فاليفسكايا، أو إلى وريثة العرش الإمبراطوري النمساوي. وإذا غفرنا هذا الهذر المهين لنابليون، فهل نستطيع أن نغفره يا ترى لبيتهوفن في رسائل عشقه إلى تلميذته، أو شيللر إلى معشوقته قبل أن تصبح قرينته، أو لغوته، أو لموسييه في رسائله الشهيرة إلى جورج صاند، أو سفاسف غيرهم من عظماء الزمان الغابر؟

ولكن السقوط من علياء العظمة إلى أحاضيض السفساف لا يحدث أيضاً من دون استثناء. فها هو الشاعر الألماني الممسوس كلايست يخاطب معشوقته بلغة الحبّ الحقيقي، يخاطبها باللغة الوحيدة التي يعترف بها هذا المغترب العظيم وهي: لغة التخلّي!

بلى! لقد قال لها كلايست إنه لا ينوي أن ينالها نيل الدنيا من فرط عشقه لها، ولكنه قرّر أن يتخلّى عنها لأنه آثر أن يموت!

ويبدو أن المعشوقة لم تفهم الإشارة فهجرته، ولكنه لم يستسلم لليأس، بل وجد كنزه أخيراً في فتاة أخرى قال في رسالة وداع إلى شقيقته إنها الوحيدة التي فهمته أخيراً. ذهب بفتاته إلى سويسرا. هناك، في جزيرة صغيرة في بحيرة تون، أطلق عليها النار في طقس تمّ الاتفاق عليه سلفاً، ثمّ وجّه فوهة المسدّس إلى رأسه ليلتحق بمعشوقته الأبديّة في ملكوت الأبدية! وهو عمل بطوليّ في دنيا الحبّ لا يختلف كثيراً عن عمل كيركيغورد الذي تخلّى عن معشوقته ريجينا أولسن في ذروة عشقه لها. تخلّى عنها لا بارتياد الأبدية من فوهة مسدّس كما فعل كلايست. تخلّى عنها

لا بالذهاب إلى الرهبنة في غياهب الدير، ولكنه تخلّى عنها إكباراً لأعظم مبدأ أكبره الحبّ ألا وهو: الفداء!

كيركيغورد، بهذه التجربة الاستشهادية، نحر في نفسه إنساناً ليحيي إنساناً آخر. أمات في نفسه روحاً ليحيا تجربة الميلاد الثاني التي يتحدّث عنها الكتاب المقدّس فيضعها شرطاً للدخول في ملكوت الربوبية. ومن يقرأ تحليله المدهش لتجربة الفداء وحده يستطيع أن يدرك كيف استطاع كيركيغورد أن يضحّي بسلطان القلب ليشتري الحرية بالاستجابة لنداء الواجب.

(5)

الأمثولة التي نستطيع أن نقرأها في سيرة هذين البطلين تقول: الحبّ **بالملكيّة** إهانة، ولكنّ الحبّ بالفداء تلبية لنداء **الدَّيْن**. الحبّ، بسفح دماء القرابين، استجابة لنداء **الديانة!**

صوت العدم

لماذا تُفْلح الموسيقى في التعبير عن التجربة اللغوية، في حين تخفق اللغة بالمقابل في التعبير عن التجربة الموسيقية؟ هل يكمن السرّ في طبيعة التجربة اللغوية التي تستعير حقيقتها من هويّتها كرديف للوجود في آنٍ تحتلّ فيه الموسيقى بُعْداً ميتافيزيقياً لا سلطان للظاهرة عليه؟

أَلاَ يعدّ هذا دليلاً آخر على عجز اللغة (الذي لن يعني في النهاية سوى عجز الوجود)، في مقابل تفوّق الموسيقى كرسولٍ شرعي للحريّة؟

رسالة الموسيقى إذاً، رسالة الميتافيزيقا في مفهومها الأكثر ثراءً من كلّ مفهوم، والأعظم رمزيّة من كلّ رمز حتّى أنّنا لا نقنع بالتأويل الأفلاطوني القائل بأنها تفتننا؛ لأنها الصوت الوحيد المستعار من حركة الأفلاك في سيرورتها الأبدية. أي أنها صلتنا الاستسرارية المسموعة بلحن الخلود الذي ترفض سليقته العدمية أن يهب نفسه بالحواس.

هذا يعني أن الموسيقى لا تصرعنا إلاّ لانتمائها إلى الإعجاز،

لا تصرعنا في الممارسة التي اعتدنا أن نسمّيها وَجْداً إلاّ بسبب حقيقتها كرسولٍ لمملكة العدم.

ولكن ما هي طبيعة هذا العدم؟ ما طبيعة هذا الوطن الذي راق لهذه الجنيّة أن تتباهى بالانتماء إليه؛ فسلبت عقولنا بسبب هذا الانتماء بالذّات؟

بما أننا سلالة لا تسكن وطن العجب ذاك، ولكنها لا تملك غير الوجود الأرضي وطناً، فلا سبيل لنا غير اللغة لفكّ مستغلقات الطلسم. ففي اللغة اللاتينية نجد كلمة nihil تحمل دلالات ثريّة (تصلح مترادفات إذا تأمّلناها مليّاً)، أولها **العدم**، ثم **الصفر**، ثم **البسيط**. فما هو القاسم المشترك الأعظم لهذه السلسلة من الدلالات؟ القاسم المشترك الأعظم يكمن دائماً في المفهوم. فالعدم إذا أخضعناه للتحليل انطلاقاً من مدلوله اللاتيني nihil لن يعود مفهوماً مجرّداً، ولكنّه يستعير ثراءً استثنائياً حميم الصلة بالمجهول كهويّة لغوية نحاول أن نعبّر بها عن الشحّ، على رغم أنها تتستّر على الكنوز فيما إذا استنطقناها كما يجب. فالعدم هنا قرين لمبدأ **اللاشيئية** الذي يعنيه الصفر، وهي **لاشيئية** مطروحة من وجهة نظر اللغة لا من وجهة نظر الميتافيزيقا. أي أنّها منظور لها من موقع الوجود كظاهرة، لا من موقع الحقيقة الكامنة دائماً خارج اللغة كما علّمتنا التجربة.

ولكن البُعد الآخر في هذا الثالوث، لا يلبث أن يهرع لنجدتنا فيما إذا تأملناه كما يجب. فدلالة **البسيط** كركن ثالث في كلمة nihil (كما يجري به اللسان البذْئي)، يحمل مفهوماً خَطِراً يفشي سرّ البعدين الآخرين ألا وهو: **الربوبية**، لأن المبدأ البسيط، في يقين الفلسفات، يملك القدرة على إبداع المبدأ المعقّد، في حين يعجز المبدأ المعقّد عن إنجاز المبدأ البسيط. من شأن هذه الحجّة أن تجبرنا على إعادة النظر في مفهوم الـnihil الدّال على العدم في اللسان اللاتيني، لأنها تستعير هنا معنى الربوبية كمبدأ مطلق الزهدية، لأنه لم يتنازل عن البيان فحسب، في خياره العدمي، ولكنه آثر أن يرقب المهزلة متخفيّاً وراء ستار. هذا القِران بين العدم وبين الألوهة الناجم عن استجواب المبدأ البسيط، هو ما ألهم «مايسترإكهارت» (إمام الصوفية الأوروبية في العصور الوسطى)، نظريّته التي تُعرّف المبدأ الربوبي بالمبدأ العدمي (المبدع لكل شيء)، وتزاوج بينهما مزاوجة كليّة.

ولكن البيّنة لا تكتمل إذا أهملنا الركن الثالث في المعادلة ألاَ وهو **الصفر**. فالأوائل في عراكهم لتأسيس المفاهيم لم يخطئوا عندما ابتدعوا رمز الدائرة تعبيراً عن الصفر كرقم وحيد يستطيع أن يتباهى بالانتماء إلى مملكة الميتافيزيقا، مثله في ذلك مثل الموسيقى. فهو مدلول عدميّ في حقيقته، ولكنه العدم الذي لا غنى عنه، مثله مثل الالوهة تماماً بدليل أن الأعداد الأخرى لم

تكتسب حساباً إلاّ بعد أن اعترفت بوجوده على رغم مدلوله، أعني على رغم هويّته الميتافيزيقية. فالدائرة الدّالة على الصفر دلّت في جلّ ميثولوجيات العالم القديم على الربوبية لا بسبب طبيعتها الحاوية لكل الأشكال الهندسية (كما يذهب أرسطو) فحسب، ولا لأنها تستطيع أن تتدحرج امتيازاً عن بقية الأجرام فلا تتكسّر (كما يذهب ابن عربي) فحسب، ولا لشبهها بالأجرام السماوية قاطبة أيضاً، ولكن لسرّ تلك المرونة القرينة لكل مبدأ يستطيع أن ينتج في حركته الأبدية خلوده لا في بُعْد المكان وحده، ولكن في نطاق الزمان في المقام الأوّل. ففي الهيروغليفية يدل رمز الدائرة على حرف الرّاء (رو) الدّال على رب الأرباب في ديانة قدماء المصريين. وفي أبجدية الطوارق (تيفيناغ) يدل رمز الدائرة على ذات الحرف (الراء) الحامل لمعنى الألوهة من خلال مفهوم **القدمة**. ومبدأ القدمة كما نعلم أحد أسماء الربوبية. وهو ما عبّر عنه أبو بكر الشبلي في وصيّته الذائعة الصيت القائلة: «إنّي أغار على القديم أن يراه المحدث». وهو ما تعني ترجمته «إني أغار على الخالق أن يراه المخلوق». هذا الوطن الذي يترصّد المهزلة من وراء ستوره، هو ما أعطى الموسيقى الحقّ في أن تعبّر عنه دون كل شيء في هذا الوجود. استطاعت أن تعبّر عنه لا لأنه صوت حركة الأجرام السماوية كما يذهب أفلاطون، ولكنْ لأنّها صوت الوجه الآخر من الوجود، لأنّها صوت الوجود في اغترابه

عن الظاهرة، صوت الوجود في اغترابه عن اللغة، صوت الوجود في عدم الوجود، صوت الحقيقة خارج اللغة، صوت الربوبية بلسان الحرّيّة!

العزلة

(1)

الاعتزال أجناس ولم يكن يوماً جنساً واحداً: فالانسلاخ عن الجماعة البشرية عزلة. والاغتراب عن زحام السواد الأعظم (كما في المدن) ضرب آخر من العزلة. وانهمام المريد بفكرة هو أيضاً عزلة. والعشق برمّته عزلة. فإذا كان عشقاً من طرف واحد فهو العزلة مرّتين. وطلب الحقيقة أيضاً عزلة. بل هي العزلة الأنبل من كل عزلة. وأن نسمح لأنفسنا بنعت عزلة طلب الحقيقة بـ«العزلة الأنبل» فهذا لا بد أن يعني أن ثمة جنساً آخر من العزلة رذيلٌ ليس جديراً بصفة النبل. فاعتزال الناس انطلاقاً من مبدأ كراهة الناس بوصفهم أصل كل الشرور ليس عملاً بطولياً، على رغم مظاهر الاحتفاء التي كافأت بها الآلهة صاحب هذا الضرب من العزلة (كما تروي السيرة اليونانية القديمة)، يوم عزلت قبره عن اليابسة بعد مماته فحققت له أمنيته في اعتزال الخليقة وهو في ديار الأبدية، بعد أن حققها لنفسه في أثناء حياته في دار الدنيا.

هذا يعني أن ثمة عزلة يمكن أن نطلق عليها اسم العزلة

الدنيوية، وهناك عزلة أخرى جديرة بأن تفوز منّا بلقب العزلة الأخلاقية.

فالاغتراب الروحي الناجم عادة عن الإحساس التراجيدي بلغز الوجود، أو الناتج عن التأمل في ملكوت الله تحقيقاً لما يسميه أهل التصوّف «الخلوة مع الله» هو عزلة أخلاقية في مقابل العزلة طلباً لسلطان أو ثراء أو مجد أو أي حطام آخر من منافع الدنيا.

سر العزلة، إذاً، يكمن في القيمة. السر الذي يهب مبدأ العزلة البُعد الأخلاقي أو اللاأخلاقي. إنما يتستر في هوية هذه العزلة. فإذا كان معتزل الناس كراهةً في الناس يستثير فينا إحساساً غامضاً بالنفور، وربما أيقظ فينا عداوة أيضاً، فإن صاحب العزلة الأخلاقية لا بد أن يربكنا ويستثير فينا شعوراً بذلك الضرب من الاضطراب الذي نستشعره عادةً إزاء صاحب الصمت: اضطراب هو مزيج من الإحساس بالقداسة المجدوح بالحياء؛ الإحساس بالقداسة لأننا أعجز الناس في أن نحذو حذوه لنحقق ما حقق، والإحساس بالخجل ولاءً لحقيقتنا المجبولة بالإثم!

(2)

وإيماء القداسة جوهر مبثوث في مفهوم العزلة استعارةً من اللغة البدْئية نفسها التي نحتت المفاهيم المجرّدة انطلاقاً من رحاب التجربة الحسية. فكلمة «عزل» العربية ما هي إلا كلمة «أزل» (لأن العين العربية ما هي إلا إبدال من الألف المهموزة في الأصل)،

وهي ترادف، كما نرى، كلمة «الأبدية» حرفاً ومعنى. ذلك أن «الأزل» كمفهوم ليس خلوداً في الزمان فحسب، ولكنه «عزلة» في المكان أيضاً. والأموات أهل عزلة حقيقية لأنهم تنكروا لناموس الوجود الدنيوي بالفرار من المكان ومن الزمان. وكلمة «فرار» هنا هي المدلول الآخر (الكامن في لسان بدئي آخر هو لسان الطوارق) المرادف لكلمة «أزل» العربية لأن مبدأ الفرار قرين لمبدأ الاعتزال في المفهوم ببعده التجريبي، بل بعده التجريدي ما هو إلا مدلول مستعار أصلاً من بعده الحسي. فإذا تأملنا هذه الكلمة الملفقة أصلاً من حرفي الزاي واللام مجرّدين (زل)، اكتشفنا أنها تعني في العربية كلمة منكرة دالة على «الزلل» المرادف للخطيئة أيضاً؛ كأن اللغة تريد أن تنقل لنا رسالة مشفّرة تقول إن العزل مبدأ قرين للزلل. وهي رسالة صائبة تماماً فيما لو تأملناها من وجهة نظر دينية. فالخروج عن شرع الجماعة البشرية بالعزلة ما هو إلا ضرب من زلل، جنس من خطيئة لا تغتفر في ناموس هذه الجماعة تستوجب القصاص. وهو قصاص استنزلته هذه الجماعة بحق أهل العزلة على مرّ العصور: بصنوف الاضطهاد تارةً، وبالرجم تارةً، وبالصلب أو الشنق أو الحرق في أتون النار تارات أخرى!

(3)

ولكن لغة التكوين، أو لغة اللاهوت، كما راق لنا أن نطلق على لسان البدايات، لغة مغرمة بالجدل كما بيّنا مراراً في «بيان في

لغة اللاهوت». ولهذا فإن مفهوم العزلة يخبئ دلالة أخرى قد يبدو لأول وهلة أنها تناقض مبدأ «الزلل» في المعنى. ففي كلمة «زل» بثت لغة الطوارق مبدأً دالاً على عمل جليل هو: «الصلاة» المستعارة من مدلول آخر هو: «الاستقامة». وهو ما يعني أن الصلاة والاستقامة والفرار (أي العزلة) والإثم (الزلل) والأبدية، كلها مترادفات مفهومية ذات منبت واحد لا في اللغة فحسب، ولكن في الهوية اللاهوتية أيضاً، في الروح الدينية المؤسسة للغة في طورها البدئي.

لهذا السبب بالذات يتبدّى لنا صاحب العزلة دائماً شهيداً مسربلاً بسيماء القداسة. العزلة محراب ما ظلّت صومعة تأمل، والتأمل عبادة، بل صلاة الحقيقة، بقدر ما يقال عن العزلة نفسها عبادة في أمثولات العوام. وهي أيضاً خطيئة لأنها فرار من قدر اسمه الجماعة، وهي أخيراً أزل، أي خلود على نحو ما، لأنها عمل أخلاقي لا بد أن يحيل إلى الموت. هذا ما أراد هيغل أن يعبر عنه عندما قال في «فلسفة الدين»: «إن الإنسان الديّن هو الإنسان المعتزل، هو الإنسان المتأمل». فالعزلة استقامة لأنها صلاة، وهي صلاة لأنها تأمل، وهي تأمل لأنها تكفير عن خطيئة تسري في الوجدان كما تسري في الدم. وهي فرار أيضاً لأنها حرية. والحرية هي السبيل الإنساني الوحيد للتطهّر من الإحساس لا بالخطيئة الأولى فحسب، ولكن للفرار من خواء الوجود أيضاً.

وكما استعار «الأزل» مدلوله من «العزل»، كذلك استعار «الزوال» مفهومه من مبدأ «العزل». أي أن المعتزل ما هو في حقيقته سوى مخلوق «زائل» من صحيفة الجماعة البشرية، بنفس القدْر الذي صار فيه الأزل صنفاً من أبدية ابتنت لنفسها كياناً في ميتافيزيقا الزمان الضائع المعبّر عنه بالزمان الماضي (الأزلي).

الطُّلقـاء

(1)

الطوارق هو الاسم الذي أطلقته أمم الأغيار على الطوارق، ولكن الطوارق لم يطلقوه على أنفسهم. وهو اسم مستعار من كلمة «تارجا» الدّالة على اسم مجموع الواحات الواقعة جنوب ليبيا في قلب الصحراء الكبرى المعروفة منذ القدم باسم آخر هو «فزّان».

و«تارجا» هذه كلمة مستعارة من معجم لغة القوم وتعني الأخاديد أو المسارب التي تحفرها المياه في جرم اليابسة أو في سفوح المرتفعات لتغذية الوديان السفلية. أي ما يطلق عليه في اللسان العربي «بنات الأرض». وهي تسمية لها ما يبرّرها في واقع الحال مثلها مثل كل أسماء العالم القديم الذي أبَى دائماً إلاّ أن يسمّي الأشياء بأسمائها. فالمسافر القادم من الشمال الذي عليه أن يعبر فدافد ما يسمّى اليوم بـ«الحمادة» كي يبلغ تخوم تلك المنطقة لا بدّ أن يتعجّب من المشهد الذي سيتكشّف في طريقه فجأة: متاهة صحراوية تفرّ إلى الأبد، ولا تقنع إلاّ ببرزخ الأفق الذي تلتئم فيه البيداء بمعشوقتها السماء في تماهٍ حميم، ولكنّها في

عنادها المميت لا تلبث أن تعبّر عن سخائها الأسطوري بفيوضٍ سخية من مياه بحيرات زرقاء تبدو في قسوة العراء كأنّها غنيمة ربوبية سقطت من السماء العالية، العارية، اللامبالية، برغم سحر زرقتها الآسرة.

هذه الجفاءة كفيلة بزعزعة مريد الرحيل حتّى النخاع، سيّما إذا ابتلته أمّنا الطبيعة فدسّت فيه تعويذة من جينات ذلك المسّ الجنوني المسمّى في لغتنا إحساساً بالجمال الذي كان يوماً سبباً في هلاك شاعر القرن التاسع عشر الذي سقط ميتاً عند تبدّت له بحيرة «ليمان» السويسرية فجأة!

(2)

سخاء مياه وطن «تارجا» هي الهبة الباقية من غنيمة أعظم كانت في العصور الجيولوجية الأقدم بحيرة عظمى تتغذّى من روافد تتدفّق من سلاسل جبلية تطوّق تلك الأحاضيض من الجهات الأربع (جبال الحمادة الحمراء من الشمال، وجبال الهروج من الشرق، وجبال أكاكوس من الجنوب، وجبال تاسيلي من الغرب)، وكان بإمكان هذه البقيّة الباقية من الهبة الإلهيّة أن تصمد في كفاحها ضد الجفاف ورياح الجنوب أمداً أطول لو لم تمتد يد ابن آدم في الأزمنة الأخيرة لتكون عوناً مجانيّاً لحملات الغبار وهيمنة الجفاف، فتوارت الأعجوبة التي كانت تفترش تربان

الصحراء، تتدثّر بلحاف السماء عن الأنظار، ليتوارى معها لا العجب أو الشعر أو الإحساس بالجمال وحسب، ولكن لتتوعّد بإخفاء الهبة الأعظم شأناً التي كانت السرّ الذي أبدع كل هذه الهبات: الحياة!

(3)

كلمة «تارجا» لفظة مستعارة من معجم اللسان البدْئي سواء تمَّ نطقها بالجيم الشائعة في اللسان العربي، أو تمّت معاملتها بالجيم المفخّمة المستعارة من ألسنة الأقوام الناطقة باللغات ذات الأصل اللاّتيني، أو تمّت معاملتها بالقاف (تارقا) المستعملة في الألسن ذات المنشأ الحامي أو السامي، لأن من اليسير عندها أن نكتشف الأرومة المشتركة بين اللفظتين لا في منطوقهما الصوتي وحسب، ولكن في هويّتهما الدلالية أيضاً.

فإذا كنّا لا نستطيع أن ننكر أن حرف التّاء في كلمة «تارجا» ليس سوى حرف الطاء فيما إذا احتكمنا إلى قانون الإبدال، أو التعاقب اللغوي، فإن كلمة «تارقا» تنقلب «طارقا». فإذا احتكمنا إلى ناموس آخر في علم اللغات ألا وهو تجريد الكلمة من الحروف الصوتيّة والإبقاء على السواكن وحدها إذا شئنا استنباط جذر أيّة كلمة، نجد أن كلمة «طارقا» هذه ليست في حقيقتها الأخيرة سوى كلمة «طَرَقَ» الدّالَة في العربية على النّقر سواء كان

بمطرقة على صلد، أو بكفٍّ على باب، أو بحفر في أرض. وهو ما يعني أن هذا الفعل مؤهّل لإنجاز تجربةٍ: تجربة من شأنها أن تحقّق غايةً. وهي غاية لن تكون في النتيجة سوى إبداع ذلك العمل الذي أُريد به نيْل الخلود ألاَ وهو: الأثر! فاللهفة الجنونية في تأسيس الأثر (حتّى لو كانت مجرّد طبعة في رمل) ليس حلماً وجودياً خبيئاً في قيعان الجينات وحسب، ولكنه الضمان الوحيد الذي يجير المخلوق من الموت!

(4)

سواء كان هذا اليقين المحتجب صفقة منكرة تستوجب التضحية بالإيمان، أم هو مجرّد فوز جالب للعزاء، إلاّ أن المخلوق الفاني ينصّبه منذ البدء رايةً في خروجه الأبدي لإنجاز تجربته الدنيوية. والمدهش هو هذا الدور الماكر والمزدوج الذي تلعبه اللغة في التجربة. فهي لا تعبّر إلاّ لتستنزل ستور الغموض على التعبير، ولا تكشف إلاّ لتخفي، ولا تقول إلا لتغرّب ما تقول. تغرّب القول لا بالنفي الصريح للقول، ولكن باستخدام الأقنعة. فأن يورد الثعالبي على سبيل المثال النصّ الذي يقول أن «الطروق» (جمع طُرُق) هو السبيل الذي تحتفره الإبل على اليابسة يصلح تعريفاً منطقيّاً لمفردة لغوية مشتقّة من كلمة «طريق»، ولكنه يستعير بُعْداً أبعد فيما إذا خضع للتحليل من وجهة نظر فلسفة اللغة، لا فقه اللغة.

فباستنطاق اللسان البذئي نكتشف أن كلمة «تارجا» مستعارة من كلمة «يترج» (في حال المضارع) الدّالّة في لغة أهل الصحراء الكبرى على فعل «الإنطلاق» أو «الإطلاق» بالأصحّ. فعمل الماء في سفح الجبل تجربة تنجزها الطبيعة استدراراً للمطر المنهمر من السماء التي تؤدّي هذا الطقس الحميمي في علاقتها بالأرض بروح الحرية.

والأثر المنجز في هذه التجربة (المسمّى في العربية «بنات الأرض» وفي لسان الطوارق «تارجا») مجبول بروح الحريّة لأن نزعة التلقائية في عمل الطبيعة يهبه هذا الامتياز. وهو لذلك فعل مطبوع بختم القداسة في يقين الأوائل لا بفضل سيمائه الجمالية وحدها، ولكن بسبب اغتراب هوية الفاعل المبني هنا للمجهول. واللغة العربية عندها تسمي هذه الأحافيز «بنات الأرض» بدل أن تسمّي الأشياء بأسمائها فتنعتها باسم «بنات السماء» إنما تتعمّد استخدام لغة السّحر التي شاء لها دهاة الأجيال أن تحتال على الأشياء فتنعت الشيء بنقيضه يقيناً من هؤلاء بأن القول بالعبارة ليس إهانة للسان أو جرحاً بليغاً للسمع، أو حتّى دنساً للروح، ولكنه ابتذال للقول يصل حدّ إلغاء القول. لهذا السبب استعان هؤلاء على الأسماء بالأقنعة إيماناً منهم بأن الجمال ليس في مظهر الجمال، ولكن في الإيماء الذي يخفيه الجمال.

وفي وطنٍ عارٍ كالصحراء الكبرى تفنّن أهل الوطن في خلع الأقنعة على الأسماء كلها، حتّى إذا فرغوا من الأسماء التفتوا إلى الصحراء وفتّشوا عن سبيل لخلع قناع يستر عريّ الصحراء، وعندما أعجزتهم الحيلة استعاروا أقنعةً ليستروا بها وجوههم!

(5)

مبدأ الانطلاق الذي تعنيه كلمة «ترج» إذاً ما هو إلاّ استعارة من مبدأ الطرق الذي أوجد كلمة قرينة هي «الطريق». لماذا؟ لسببين اثنين: أوّلهما في أن الكائن الحيّ محكوم بقَدَر طبيعي يقضي بألاّ يقدر على إنجاز الانطلاق مع انعدام وجود الطريق. أي أن وجود الطريق شرط لتحقيق الغاية من عملية الانطلاق. ولهذا السبب زاوج العقل البذئي بين كلمة «طليق» وقرينتها الأخرى «طريق» (لأن دهاة اللغة علّموا أن حروفاً ثلاثة هي اللام والرّاء والنون ما هي إلاّ بمثابة حرف ساكن واحد)، بالإضافة إلى ذلك فإن كلمة «طريج» المستعملة في لسان الصحراء هي «طريق» أيضاً، لأنها في لسان أهل «تارجا» (أو تارقا) إنما تعني «طليق». لماذا؟ لأن بالانطلاق فقط يستعيد الطريق مضمونه المفقود كوسيلة ليست غاية في حدّ ذاتها، ولكنّها وسيلة مسخّرة لإنجاز الغاية، أي أنه سبيل، نقرة، بصمة، أثر. والاثر لم يوجد إلاّ ليروي سيرة أنجزها صاحب الأثر. وهي سيرة غير قابلة للإنجاز بدون انطلاق، بدون سعي. والسعي هنا تجربة حريّة حتّى لو تسربلت بمسوح الباطل. هي

تجربة حريّة (أو يجب أن تكون تجربة حريّة) مهما حاولت أعباء البهتان الدنيوي أن تكتم أنفاسها أو تعيقها في مسيرة عبورها. فروح الحرية وحدها تُغيث. روح الحرية وحدها تهب معنى للأثر لتبدع من الزوال ميلاداً.

وعندما يطلق الوافدون والأغراب على أهل فردوس الينابيع ذاك فإنّما ينعتونه بالاسم الحقيقي الذي عبّر عنه إنسان ذلك المكان بسيرته لا بلسانه، وهو: الطليق، أي الحرّ، أي عاشق العبور الذي لا يركن إلى المكان برغم جنان المكان، لأن كلمة «طوارج» أو «طوارق» (في صيغة الجمع) إنّما تعني في خفايا اللغة المستترة: الطُّلقاء، وذلك لتمييز القوم عن أمم الاستقرار.

ولكن ما هي هويّة مريد الاستقرار بالمقارنة مع قرينه صاحب الفرار؟

(6)

هويّة صاحب الاستقرار تتكمّن في مفهوم عقل التكوين في العبودية. وهو مفهوم تكشف عنه لغة البدايات حيث يطلق الطوارق على العبد اسماً مثيراً في مدلوله هو: «آكلي» الذي يعني «ذو الجذر» أو «ذو الأساس» كنايةً عن الركون إلى الأرض أو الاستسلام للسكون. وارتضاء هذا المصير، في ناموس أهل الترحال، خيار منكر لا يختلف عن ارتضاء الموت انتحاراً. ولهذا

ليس علينا أن نستنكر اللّقب إذا علمنا أن هذا اليقين قد بلغ بالقوم حدّاً دفعهم لأن يشتقّوا من كلمة «بيت» (كتجسيد لرذيلة الاستقرار) مفهوم الموت (كلمة «بيت» اشتقاق من كلمة «بات» التي تعني في لسان الطوارق «مات»، أمّا كلمة «قبر» العربية فتعني في لغة التكوين: «بيت»). وهي رسالة دالّة مؤدّاها أن قبر صاحب الاستقرار بيته، وحياته موت. لماذا؟ لأن عقيدة صاحب الترحال التي تأبى إلاّ أن تتخذ من الحرية معبوداً هي التي قضت أن تنصّب من الحركة ديناً قبل أن يهتدي العقل الأرسطاطاليسي بزمن طويل إلى حقيقة الحركة كبرهانٍ وحيدٍ على حضور الحياة بقطع النظر عن غائية هذه الحركة المتمثّلة في السكون كقرين للموت.

ويبدو أنّ عبقرية عقل التكوين شاءت في وصيّتها أن تنبّه إلى هذه النتيجة بالذات عندما طوّقت عنق مريد السكون بلقب العبودية المبثوث في كلمة «آكلي». لماذا؟ لأن الركون إلى السكون هنا قفز إلى النتيجة قبل المرور بالعلّة. الركون إلى السكون هنا يعني اختيار الموت مسبقاً، أي قبل المرور بالتجربة. قبل المرور بالحياة. أي أنه ارتماء مجانيّ في أحضان الموت قبل حلول ساعة الموت. وهو في شرع إنسان التكوين فعل جبان يعادل التخلّي عن المواجهة، والفرار من ساحة المعركة قبل وقوع المعركة. فالبطولة هنا ليست الاستسلام المسبق، ليست الاستسلام قبل الأوان، ولكن في الاعتصام بالمقاومة حتى كانت مقاومة سيزيف، حتى لو كانت

مقاومة لمشيئة القدر؛ لأن الفرار هنا بطولة حتّى لو كان فرار الضحيّة لملاقاة جلاّد الضحية. لأن المهلة المجبولة بالحرية خلود حتّى لو استقطعت من عمر الأبديّة اللحظة فقط فيما إذا قورنت بالمهلة الأخرى المكبّلة بأغلال العبودية.

(7)

هذه الروح هو ما تكشف عنه اللغة في كلمة «ترج» التي ليست سوى طرق العربية، وطرق بدورها ما هي إلاّ طلّق (إذا حكّمنا ناموس الإبدال بين حرفين بمثابة حرف واحد هما اللاّم والرّاء). والإطلاق (أو الطلاق) مفهوم دالّ على التحرّر؛ لأن الطرق مبدأ لا يدلّ فقط على إنجاز عمل من شأنه أن يبرهن على سيرة زالت، أو تجربة اندثرت، ولكنه وثيقة للبرهنة على حقيقة. لماذا؟ لأنه جنس من طلب، ضربٌ من تفتيش، فعل لتحرير المستتر وإبرازه إلى حيّز الاستظهار. أي أنه كشف، والكشف فعل غاية لأنه الوسيلة الوحيدة المؤهّلة لاستحضار الحقيقة. وهو ما يعني أن الحرية (المتمثّلة في لفظة «طرق» أو «طلّق» المستعارتين من اللفظة البكر «ترج») كلمة السرّ المؤهلة لفتح أبواب الكنز المتمثّل في الحقيقة. هذه الحقيقة المستترة دائماً والتي ينبغي اكتشافها دائماً؛ وهو ما يعني ضمنيّاً أن حَمَلة لواء الانطلاق، أو الأحرار بترجمة أخرى، ما هم إلاّ حملة لواء الحقيقة أيضاً في النهاية. ولو لم يكن

الأمر كذلك لما كانت النبوّة حكراً على أمّة الرحيل من دون الأمم قاطبة!

(8)

هذا عن الاسم المعار الذي خلعه الأغيار على القوم... ولكن ماذا عن الاسم الآخر الذي اعتاد القوم أن يطلقوه على أنفسهم؟

صحراء الزمان وصحراء المكان

(1)

لا يروق للزمان أن يتنكّر لحقيقته كزمان كما يفعل في رحاب وطنٍ اسمه الصحراء. كما لا يروق للمكان أن يتنصّل من شروط وجوده كمكان كما يفعل في رحاب وطن اسمه الصحراء. فهذا الفراغ العاري الذي نسمّيه صحراء، يستعير من المجهول خصالاً ميتافيزيقية تنفي عنه ناموس الظاهرة؛ ليفقد بذلك أوّل شروط طبيعته التي اعتدنا أن نسِمَ بها المكان، فيفيض باستخفائه هذا على حميمه الزمان بمسوح اغترابه عن مفهومه كمكان. ربما لأنّ هذين القرينين لا يستظهران أبداً في غياب التاريخ.

(2)

إنسان الصحراء مخلوق يحيا خارج التاريخ؛ لأن ديانة العبور التي يعتنقها ليست تجربة دنيوية، ولكنها جنس من عدم. جنس من عدم لسبب بسيط هو أنها: حريّة. حريّة في بعدها الأبديّ لا الدنيويّ. فكيف يستطيع مكانه أن يصير مكاناً، وهو المهاجر الذي لا يعترف بالمكان فلا يحلّ في المكان؟ وكيف يغدو زمانه زماناً

إذا كان وجوده مُسيّراً في ركاب الزمان؟ ذلك أن المكان لا يستوفي شروط المكان باحتواء الأشباح، كما أنَّ الزمان لا يستوفي شروط الزمان إذا لم يمتلك سلطاناً على الكائنات.

(3)

فإذا كان المكان تجربة تجسيدٍ فإن الزمان تجربة إبادة. أي أن المكان مستودع لتزويد قرينه الزمان بالمؤونة. فإذا خَوَت خزائن المكان من التموين اللازم لإطعام حميمه الزمان؛ فإنه لا يفقد مبرّر وجوده وحده ليزول، ولكنه يبيد قرينه أيضاً، على رغم أنّ الإبادة في الأرومة الأولى هي رسالة الزمان، لا المكان.

(4)

العالم سلطة. والطبيعة سلطة. والإنسان في هذا الوجود سلطة. وكل إنجاز في هذه الدنيا سلطة. الكلّ يُبْدع دميةً ليبرهن لنفسه وللعالم أنه سلطة. وعابر الصحراء أيضاً يُبْدع في رحيله دميةَ لهوهِ؛ ليبرهن على امتلاكه السلطة. ولكنّ إبداع العابر يحوي مفارقة؛ لأنّ هجرته الأبدية لا تتيح له الفرصة ليمارس إبداع السلطة في الكائنات، ولذلك يحمل في عُبِّه سلطة من عيّنة أخرى تختلف اختلافاً فارقاً عن السلطة المبثوثة في نطاق الظاهرة، أو ما نسمّيه التجربة؛ لأن لعبة عابر السبيل هذا ليست معنيّة بإنتاج التجربة الدنيوية، ولكنها، كحريّة، معنيّةً بإنتاج النبوّة.

(5)

المهاجر رسول بالسليقة لأنَّ الرحيل عمل مغلول بالعزلة. والعزلة بذاتها ديانة لأنّها مغسولة بالسلسبيل الوحيد الذي تهبه الصحراء كبديل للماء وهو التأمّل. لأن المهووس بالسفر وحده لا يملك الحيلة لإنتاج الكيان. لا يملك الحيلة لاحتراف العمران. لا يملك الحيلة لاحتراف الحرفة. ولكنه، على رغم هذا الاغتراب، لا بدّ أن يفعل بنفسه فعلاً لكي يبرهن أنه على قيد الحياة. لكي يبرهن أنه سلطة. فلا يجد ما يفعله إلاّ الاستجابة لنداء الوسوسة؛ لأن طلسم الروح هو المبدأ الوحيد الذي لا يملّ ولا يكلّ ولا يصيبه الإعياء، حتّى أنه لا يكتفي بالعمل في أثناء اليقظة، ولكنه يعمل أيضاً حتّى بأثناء ميتتنا الصغرى التي نسميها نوماً.

تهبُّ الروح لنجدة صاحب السبيل لتبدع الرؤيا.

ولكن الرؤيا وليدةٌ شرعيّةٌ للحريّة، ولا يعوّل عليها في إبداع كيان يصلح حجّةً يزاول عليها الزمان سلطان وجوده كزمان.

الرؤيا تلك الحرية التي ترفض أن تتجسّد لا لهشاشتها، ولكن لسطوتها؛ لأن المبدأ الذي يرفض أن يستقيم في كيان، وحده المبدأ الذي يرفض أن يبيد.

(6)

وجودُ الصحراء وجودٌ في اللاوجود؛ لأن المكان فيها ظِلُّ مكان وليس مكاناً. المكان فيها ميتافيزيقا مكان وليس مكاناً. كما

أن زمانها ظِلُّ زمان وليس زماناً. زمانها ميتافيزيقا زمان وليس زماناً.

ولهذا تستهين الصحراء بكلا البُعدَين يوم استجارت بحصون الرؤيا. اختارت أن تغترب عن الجسد لتستوطن عند الحرية بدل أن تستوطن في رحاب الملكيّة لتغترب عن الحرية. لأن من يرفض المقام في القمقم وحده يختار الإقامة في البعد المفقود عملاً بوصيّة الأجيال القائلة بأن من يريد المجد ليس عليه أن يحيا، ولكن عليه أن يموت.

(7)

يقال أنّ المكان ما هو إلاّ الزمان إذا اغترب عن حقيقته فتجسّد، كما أن الزمان ما هو إلاّ المكان إذا اغترب عن نفسه فتبدّد. الصحراء أيضاً تستطيع أن تستعير التجربة ذاتها، لأن غياب المعنى في وجدان العالم يدفع بالوجود إلى رحاب الاغتراب لينقلب صحراءً في بعدها كعدم. كما أن حضور الرؤيا في وجدان الصحراء يحيي الصحراء ليجعلها وجوداً؛ لأن البذرة لا تحيا إن لم تَمُتْ حسب وصيّة القديس بولس. والروح الربوبية لا تتخفّى إلاّ في الجسد اليابس كما يقول هيراقليط.

المكان الذي نسكنه والمكان الذي يسكننا

(1)

المكان، في الإبداع الروائي، مكانان: مكان نسكنه، ومكان يسكننا. مكان ببُعْدٍ دنيويّ، ومكانٍ بطبيعةٍ أسطورية.

فكما يستعصي أن نعبِّر روائياً عن مادة تحدث في «**الآن**»، كذلك يستعسر أن نعبّر عن مادّة روائية تحدث في الـ«**هنا**»، لأن ناموس العملية الإبداعية يشترط **المسافة** في كلا القطبين (الزمان والمكان)؛ أي أن المكان المعني روائياً ليس مكان الواقع، ولكنه مكان اللاواقع. ليس المكان الذي يُرَى، ولكنه المكان اللامرئي. ليس المكان الدنيوي بحدوده الطبيعية، ولكنه المكان الروحي المستوفي للشروط التخييلية.

هذا يعني أننا لا نملك الحقّ في التعبير عن الواقع بسيمائه الدنيوية دون أن نضفي عليه سيماءَ ميتافيزيقية، دون أن ننقله من خانة أرضية (هي عقلية دائماً)، إلى برزخٍ يجاور فيه ما وراء الطبيعة ذي السجيّة التخييلية دائماً، **أي أن التحرر من المكان هو تحريرٌ للمكان**. أي أن **نفي** المكان هو **خلق** للمكان، أو فلنقل

إعادة خلق للمكان بشروط جديدة هي **شروط الخالق** هذه المرّة، لا شروط واقع المكان.

بلى! المكان رهين القبح ما لم يستعر استعارةً. المكان أسير الواقع ما لم يستعر **بُعْداً جمالياً**. وهو تلك التجربة التي لا تتحقق إلاّ بعون ما اصطلح على تسميته **حُلُماً**!

فإذا عنَّ لنا أن نسمّي الأشياء بأسمائها الحقيقية قلنا: **حريةً!**

الحرية تبدع **المكان الجماليّ**، ولكن واقع المكان لا يبدع حرية، واقع المكان لا يبدع المتن الجمالي. ألهذا يروق لهمنغواي أن يكتب (كما يعترف) عن واقع أمريكا عندما يكون في أوروبا، ويكتب عن واقع أوروبا عندما يكون في أمريكا؟

(2)

هذا الاعتراف يشجعنا على اعتبار المسافة التي تفصل المبدع عن موضوع إبداعه المكاني، ليست مجرد مسافة في المكان أو لقرينه الزمان، ولكنها برهان تغييب، أي حجب. والحجب هنا ينهض شرطاً آخر لبناء أسس العلاقة بين المبدع وموضوع إبداعه المكاني. فباغتراب أحدهما عن الآخر فحسب، تكتمل شروط الصفقة التي تجعل المبدع يكفُّ عن كونه ذاتاً، لينقلب في الرهان **بُعداً مجهولاً**، يخوض في حقول المجهول، لينتج مادةً مجبولةً بالمجهول!

وكلما تحرّر المبدع من أغلال وعيه بالمكان، واستسلم

لمجاهيل اغترابه، أو بعبارة أخرى، لدليل جنونه، أفلح في بلوغه شطآن «إيتاكا»، شطآن فردوسه الموعود!

أي أن الفوز هنا رهينٌ بنفي المكان عن واقع المكان، لنيل المكان البديل للمكان!

والدليل أنّنا لا نعترف، عادةً، بحجّة واقعٍ لم يغترب عن واقع، ولا نتلذّذ بإبداعٍ لم يغرِّبنا عن واقع وجودنا الدنيوي.

(3)

فتنة المكان المستعار تستهوي فتحوِّل بحر ليبيا في رحلة أوليس من متاهة مائية إلى يابسة بلا حدود، وتجعل من المحيط مرادفاً للوجود برمّته في «موبي ديك» ملفل، وتحيل مسيسيبي فوكنر من نهر إلى مستوطنة هي القارة الأميركية في نموذجها المصغّر، وتصنع من ماكوندو ماركيز قريناً للجماعة الإنسانية، وتبدع من حارة محفوظ وطناً هو الدنيا بأسرها.

(4)

وعلى رغم الفتنة، فنحن لا نقنع باختزال الأمكنة وتغييبها كليّاً. ننكر المكان إذا غابت من دنياه سيماء المكان المحدّد دون أن نعترف للمكان بالحضور في المكان أيضاً. ويبدو أن هذه مفارقة من إنتاج النزعة العدمية التي تأبى إلا أن تستبيح براءة الكائنات إرواءً للظمأ إلى الحرية، ولكنها لا تهنأ بعملها بالاً فتكفِّر عن

خطيئتها بمحو ما اختطّت علّها تفلح في إصلاح ما أفسدت. ولكن هيهات!

من هنا كانت ضرورة الاستنجاد بالقناع: بلعبة الأقنعة يحتفظ المكان بحضوره في المكان شكلاً، ولكنه يغترب عن نفسه جوهراً. يستعير السيماء مقابل التضحية بالهوية. يطرح الشهادة ليستوعب التجربة الشمولية. يتنازل عن البرهان العابر ضماناً للحياة في الإنسانية.

(5)

لا يستهوينا المكان ما لم يتسربل بروح الشعر. وروح الشعر هذه لا يجود بها المكان كحضورٍ في الطبيعة، ولكنه يجود بها بحضوره في وجدان لغزٍ اسمه الإنسان!

أي أن المكان الذي يستحق منا لقب المكان، ليس المكان الذي نسكنه، ولكنه المكان الذي يسكننا!

(6)

لا يستعير المكان خصال الوطن كفردوسِ مكانٍ ما لم يرتوِ بروحِ وسوسةٍ، بروحِ وحشةٍ، بروحِ هاجسٍ، بروحِ خَلْوةٍ، بروحِ اغترابٍ، بروحِ كآبةٍ، و... بنصيب جمٍّ من روحِ الجنون!

وطن الروح الإلهيّة

(1)

يتحدّث هيراقليط عن تفوّق مبدأ اليبوسة في مقابل مبدأ الرطوبة في أحجيتين من احاجيه المطلسمة التي احتارت في تأويلها الأجيال. في الأحجيّة الأولى يقول: «المخمور يترنّح في سعيه فيسلّم زمام أمره لغلام غرّ بسبب عجزه عن تمييز السبيل؛ ذلك أن الروح فيه بليلة!» أمّا الأحجية الثانية فتقول: «الروح اليابسة هي الروح الأنبل والأعظم حكمة!». ولا أظن أن علينا أن نقفز إلى النتائج فوراً فنقتنع بالتأويل القائل بأن رائد الغموض في مسيرة الحكمة البشرية إنما أراد أن يقول بهاتين الأحجيتين إن الحكمة نبتة لا تنمو ولا تزدهر إلاّ في أوطان اليبوسة، في إيماء مستبطن إلى امتياز أرض اليونان في هذا الحقل بالمقارنة مع غيرها من أوطان ذلك الزمان؛ لأن من المستحيل فهم هيراقليط بمعزلٍ عن نزعته التقليدية كمؤسّس لناموس الجدل: هذا الجدل الذي لا نستطيع أن نعترف به كجدل إن لم يكن أوّل حرف في أبجديّته جدل الروح والجسد.

(2)

فإذا آمنّا بأن الروح تحيا بهلاكنا كما نحيا نحن بهلاك الروح (كما يقول هيراقليط في مقولة أخرى) فجدير بنا أن نحتكم إلى ساحة السّحر كأوّل محاولة بطوليّة استخدمها العقل الإنساني لتفسير لغز الكون وكينونتنا في هذا الكون.

وعَلّ أوّل مبدأ في ناموس هذا العلم يكمن في تلك الكلمة التي صارت فيما بعد مصطلحاً مستخدماً في مختلف الثقافات وهو: الكشف! في مقابل مبدأ آخر يحمل مفهوماً مضاداً في جلّ الثقافات (سيّما الصوفية) وهو: الحجاب!

فمبدأ التجسّد لا يتحوّل لعنة إلاّ بسبب الاحتجاب الناتج عن طبيعته كجسد، أي كطبيعة مائية أوّل خصائصها: العتمة. وهو ما تنجدنا به اللغة العربية عندما تعرّف الجسد في فقه اللغة كدم تيبّس.

ولكن السؤال هو: لماذا صار الجسد علّة (أو لعنة) إلى حدّ استوجب الكشف في كل الثقافات الإستسرارية، بل وفي الثقافات العملية كالطبّ مثلاً؟ لماذا رأى أهل الروح (على مرّ الأزمان) في البدن داءً لا شفاء منه إلاّ بالكشف الذي رأوا فيه الدواء؟ لماذا تُفْقِد الرطوبات مخمور هيراقليط الهويّة فيصاب بالعماء إلى حدّ يسلّم فيه زمام أمرِه لصبيّ طائش ليريه السبيل؟

(3)

في لغة مصر القديمة يطلق أساطين الكهنة اسم «تب» (TP) على علم السّحر إجمالاً. فإذا بحثنا في دهاليز العقل البدْئيّ عن الدلالة الأصلية لهذه الكلمة وجدنا أنها تعني: «الكشف» كما تجري على لسان الطوارق كوريث للغة البدء المنسيّة. ذلك أن السحر في مصر القديمة لم يكن مجرّد أداة لاستنطاق أسرار الكون، ولكنّه كان وسيلة استشفاء، أي ما اعتدنا أن نطلق عليه اسم «الطبّ» في لغتنا اليوم. وعلّه من المثير أن نكتشف أننا ما زلنا نستخدم المصطلح المصري القديم ذاته إلى يومنا هذا عندما تساورنا الوساوس في وجود الدّاء في أبداننا فنهرع إلى الأطبّاء طلباً لـ«الكشف»!

ولكن دهشتنا سوف تتضاعف عندما نكتشف أن كلمة «تب» هذه التي تعني «السحر» في لسان مصر القديمة (وتعني الكشف في لسان الطوارق) إنما هي ذاتها كلمة «طب» العربية (لأن حرف الطاء ما هو إلاّ حرف التاء مستبدلاً). من كلمة طب هذه تولّدت في العربية كلمة مهيبة خطيرة الدلالة هي: الطبيعة!

وهو ما يعني أن روح الجدل تستيقظ هنا أيضاً لتبلغ الذروة في بحثها المستميت عن المفهوم فتوحّد بين أقطاب ثلاثة لانرى لوحدتهم أساساً لأول وهلة هم: السحر، والكشف، والطبيعة!

(4)

ولكن متون مصر القديمة تهرع لنجدتنا عندما تعلّمنا أن السّحر بين أيدي الكهنة كان رحلة استجلاء في بدن المريض للوقوف على حقيقة الدّاء، كما أن الدواء كان رحلة اسكتشاف أخرى في ظلمات جسد آخر أعظم شأناً هو الطبيعة الأم. وهو ما يعني أن إصلاح الخلل في الجزء (الجسد الإنساني) يتطلّب البحث عن السرّ في الجسد الأصل (الطبيعة). وهي عقيدة ما زلنا نعتنقها في علم الطبّ إلى يومنا هذا.

هذا على مستوى تطبيب الأبدان. أما البحث عن سبل لتطبيب الروح فتلك رحلة أخرى.

(5)

في ناموس الروح الاستيطان في قمقم البدن ضرب اغتراب. وفي الثقافات الصوفية (بل الإستسرارية عموماً) مبدأ التجسّد لعنة، لأنه منفى عن وطن الربّ. وهو يقين مستعار من تجربة الكتب السماوية التي جلّلت الجسد بوصمة الخطيئة، برغم أننا نجد جذوراً للإحساس بهذا العار في وصيّة أقدم عقلٍ فلسفي يوناني وهو «آنكسيماندر» عندما يقول إنّنا ندفع الموت ثمناً لخطيئة اسمها الحياة. ولهذا فإننا بالمقام في ربوع الجسد نحن مغتربون عن ملكوت الربّ، والأوْلى بنا أن نفعل العكس (حسب وصية

القديس بولس) فنغترب عن الجسد إذا شئنا أن نستوطن عند الربّ.

(6)

الجسد في شرع الروح، إذاً، حجاب. لأنه يحجب الرؤيا كما تحجب السحب الرؤية؛ رؤية الشمس. لأن الأعظم شأناً من احتجاب الرؤية، في ناموس الروح، هو احتجاب الرؤيا. هو احتباس النبوءة بسبب ظلمة اسمها الجسد. والسكّير الهيراقليطي مخلوق محتجب بالرطوبات، مغترب بالظلمات، معصوب العينين بالعماء. مصاب بداء العماء لا في عين الرؤية، ولكن في عين الرؤيا. هو أعمى لا في البصر، ولكن في البصيرة، وترياق هذه العلّة لا يُنال بالكشف. بالتفتيش في خفايا الطبيعة الأمّ، ولكن بالاغتراب عن هذه الطبيعة الأم واستبدالها بطبيعة الأب. باختيار المنفى عن الظلمة السفلى (المتمثلة في الجسد كتشكيل رطوبة) للحضور في اليبوسة التي تحتّم طبيعتها التواصل في المبدأ الأعلى. لأننا بالاغتراب عن الطبيعة الأم، الطبيعة السفلى، فقط نستطيع أن نستعيد حقيقتنا المفقودة. نستعيد فردوسنا المفقود، لأن الاغتراب عن الجسد وحده حريّة!

(7)

اليبوسة ليست تحرّراً من الرضرضة والبدانة فحسب، ولكنّها تحرّر من رذيلة. تحرّر من خطيئة. بالمقابل هي جنس من طلب.

طلب الوحي لاسترجاع الوطن الضائع. لاسترجاع الهويّة المفقودة. ولهذا اختار الأنبياء الصحراء مقاماً لاستلهام النبوّة لا لأنها عزلة فحسب، ولكن لأنها وطن يبوسة. واليبوسة تجربة زوال حققت بالتحرّر من طبيعتها مبدأ القداسة كمفتاح للُغز الروح المستغلق.

الوطـن

(1)

ألا يدهشنا أن نجد الوطن في قلوب أولئك الذين اغتربوا عن الوطن، ونفتقد الوطن في قلوب أولئك الذين استقرّوا في ربوع الوطن؟

(2)

الوطن يستعير مبدأ القيمة بفضيلة الاغتراب، في حين يستعير الوطن معنى الغنيمة برذيلة الاستقرار.

(3)

الاغتراب هجرة، والهجرة قداسة؛ لأنّها حريّة، لهذا السبب لا تجود السماء بالنبوّة على مخلوق لم يهاجر عن أرضه، فإن لم يهاجر بدناً هاجر روحاً كأقلّ الإيمان. أما الاستقرار فهو مبدأ جمود يميت القلب بالملكيّة، فيغترب مريد الاستقرار لا عن وطنه فحسب، ولكن عن نفسه أيضاً، لأن التشبّث بالمكان ليس عملاً من قبيل الوفاء للأوطان كما يحسب ذوو الروح العبودية، ولكنه ضربٌ من غيبوبة، ميتةٌ صغرى في انتظار الميتة الكبرى!

(4)

لا يرتدي المكان سيماء الوطن إلاّ في قلب صاحب الاغتراب؛ لأن البنيان، أو الأطلال إجمالاً، أو بقية الجدران، تغترب ساعتها عن سليقتها، تكفّ عن كونها حيطاناً من حجارة، فتستعير لغة سرّيّة، ينقلب كل ركن في رحاب الأوطان رمزاً يرطن بذلك الخطاب الضائع، الخطاب الميتافيزيقي الذي لا وجود له في معاجم اللغات، ولكن مريدي الأوطان الذين لم يغتربوا عن الأوطان إلا طلباً لحقيقة الأوطان، وحدهم أُوتوا علماً بفكّ طلسمانه، لا الفئة الأخرى التي اغتربت عن الأوطان بحثاً عن الغنيمة خارج الأوطان!

(5)

إذا عددنا أبناء الأوطان الذين اغتربوا بحثاً عن معنى الأوطان هم أنبل سلالات الخليقة على الإطلاق، لأنهم لا يجب أن يُقارَنوا إلاّ بالشهداء، فإننا لا نستطيع أن نخلع النعت ذاته على الفئة الأخرى التي اغتربت عن الأوطان طلباً لحطام الدنيا؛ لأن الوطن في النهاية قيمة، أما الحطام الدنيوي فهو بالمقابل ليس سوى غنيمة!

(6)

الخروج لم يكن خروجاً في طلب الحقيقة، أو نفياً قسريّاً بسبب الحقيقة، أو فراراً من عبدة أوثانٍ يبيحون لأنفسهم احتكار

الحقيقة. فهو في ناموس الأوطان خروج قرين للخطيئة؛ لأن استعادة الأوطان كوصايا، أو رسالة، تجربة استسراريّة لا تتحقّق بترف الغنيمة بقدر ما تتحقّق بتسييل دماء القرابين: ينحر المريد في نفسه البُعْد الدنيوي لينال المثال الروحي. يتنازل عن ميلاده الأوّل ليحقّق تجربة الميلاد الثاني!

(7)

يُرْوَى أن الشيخ الجُنيد كان يصيح بكلّ من طرق باب داره يستأذنه في الدخول بعبارة: «اخرج!» بدل «ادخل!» يقيناً منه بأن صاحب الدنيا لا يستطيع أن يدرك بيان الروح إن لم يعش تجربة الخروج من الجسد.

هذه أمثولة لا تختلف في مدلولها عن تجربة الخروج من الوطن الذي يرادف البدن، لأننا لا نستطيع أن نحرّره إن لم نتحرّر منه!

(8)

الوطن كالمقدّس الذي يجب أن نغترب عنه كي نعرفه، لا أن نستوطن عنده كي نجهله.

(9)

الوطن جسدٌ يجب أن نغترب عنه لكي نسكنه، لا أن نسكنه لكي نغترب عنه!

متون الرّيح

(1)

أمر ملك ملوك الفرس بِجَلْد بحر الظلمات ثلاثمائة جلدة عقاباً له على تدميره أسطوله في الحملة على اليونان. ولو شاء «كسيركس» أن يكون عادلاً في نظر نفسه (أو مجنوناً في نظر الحقيقة) لأمَرَ بجلد الريح بدل البحر؛ لأن البحر في عمله المعادي لم يمكن إلاّ رسولاً للريح!

(2)

لولا وجود الريح لانقلب الكون كلّه إلى سكون.

(3)

الشجر بغياب الريح ـ حضورٌ في البادية.

الشجر بحضور الريح ـ غيابٌ في الخافية.

(4)

يعرّي الريح أشجار الشمال من ستورها في الخريف، كي يُلْبِسَها أكفان الثلوج في الشتاء!

(5)

أعجوبة الريح في هويّته كخافية، ولكنّها الخافية التي تؤكّد حضورها في البادية.

(6)

الريح سيرةٌ ناموسها البرهنة على حضور ما لا حضور له!

(7)

الريح غيابٌ؛ ولكنه غيابٌ يؤكّد حضوراً.

(8)

أليس مهزلة أن نتجاهل برهاناً كالريح في حُمَّى بحثنا عن الإعجاز؟

(9)

الريح رؤية، لأنّه يُرِينا.

الريح رؤيا، لأنّنا لا نَراه!

(10)

الريح بالرؤية ـ كشفٌ.

الريح بالرؤيا ـ حَجْبٌ.

(11)

بصمات الخريف ـ نزيف الشجر.

(12)

جراح الخريف ـ قُوتُ الحنين.

(13)

الخريف وصيّةُ مَحْوٍ، الريح رسولها.

(14)

رطانة الشجر ـ شِعْر الريح.

(15)

وجدان الريح ـ أنفاس الشجر.

(16)

الشجر ليس شجراً إن لم ينفخ فيه الريح من روحه.

(17)

الريح كلّه وجدان، لهذه العلّة هو سلطان.

(18)

اليوم خاطبني الخريف مبكّراً:

حزمةُ أوراقٍ ذهبيّةٍ خبيئةٍ،

في دغل شجرٍ كثيف،

تبدو كدسيسةٍ لئيمةٍ،

أو سوأة لورمٍ خبيث!

(20)

لشيب الخريف لونُ الذهب؛ لأن الإيقاع بالطرائد يشترط الإغواءَ!

(21)

الإنسان ـ دميةُ القدر.

الطبيعة ـ دمية الريح.

السيرة المرويّة بلسان مخبول!

(1)

«الحياة ـ سيرةٌ

مرويّةٌ بلسان مخبول،

ملآنةٌ بالصخب والعنف

وهي لا تعني شيئاً!»

هذه أبيات مستعارة من «ماكبث» شكسبير، زعزعتني عندما قرأتها لأول مرّة منذ سنوات بعيدة، فأبَحْتُ لنفسي أن اتخذتها استشهاداً لأحد فصول ثلاثية «سأسرّ بأمري لخلاّني الفصول». ذلك أن هذه الأبيات القليلة اختزلت لغة الوجود اختزالاً قلّما نجد له نظيراً في تاريخ الآداب، وربما لن نجد له مثيلاً على الإطلاق، وهي تلك الأبيات (كما لن يعسر أن نلاحظ) التي استعار منها وليام فوكنر عنوان رائعته (التي صارت قطب أعماله الروائية كلّها) الموسومة بـ«الصخب والعنف».

فنحن نستطيع أن نفهم أن الحياة الدنيوية سيرة، أي رواية لا

تختلف عن أي مرويّة لغويّة أخرى، سيّما إذا اقتنعنا بوحدة الوجود واللغة. كما أنّنا نستطيع أن نتفق مع حكيم الأجيال أن هذه السيرة مرويّة بلسان مخلوقٍ مصابٍ بخللٍ عقليّ غير قابل للاستشفاء، وهي (هذه السيرة) ملآنة حتى الحافّة بأحداث منافية للمنطق، بل وعديمة الغاية أيضاً؛ لكنّها لا تكتفي بهذا العبث، بل تضيف إلى الصخب ما راق للمتون المقدّسة أن تسمّيه شرّاً، وآثر شكسبير أن يسمّيه في وصيته الخالدة هذه: عنفاً!

ونحن لا ندري (بغفلتنا التقليدية كأبطال في المرويّة)، أن هذه السيرورة التي تبدو مجبولة بأكثر السيماء جديّةً، يمكن أن تكون مجرّد تمهيد إلى نتيجة مخيّبة للآمال هي: الخلوّ من المعنى!

فأن تكون الحياة الدنيا قريناً حميماً للسيرة (أو المرويّة)، استناج لا يجب أن يستثير استنكارنا طالما اقتنعنا (منذ بارمينيدس إلى هايدغر) بهويّة الوجود اللغويّة. وهو ما يعني أن حقيقة السيرة إنما تتخفّى في الحيلة السردية بوصفها صفقةً نستبدل فيها جلدنا على طريقة الحيّة. صفقة نتخلّى فيها عن حقيقتنا الزائلة مقابل الفوز بالعشبة، بترياق الخلود المتمثل في اللّسان، في النشاط اللغوي المعبّر عن الفعل الدنيوي الفاني. أي أن الفعل الدنيوي لا يصلح وريثاً لوجودنا إذا لم ينل حصانة. وهي حصانة لا تتحقّق من دون رمز لغوي. تحويل الحرف إلى رمز هو ما يبعث الحياة في الحرف كرديفٍ للجسد الميّت في وصيّة القدّيس بولس:

«الحرف يميت، ولكن الروح تُحيي»، أي أن الرمز يلعب دور الروح التي يتحدّث عنها القدّيس. وعبارة العامّة: «تزول أبداننا وتبقى من بعدنا أفعالنا»، ما هي إلاّ التعبير المناسب الذي يراهن على الأفكار المبدعة للأفعال، والأفكار المبثوثة في الأفعال وحدها برهان بقاء. ولهذا يقال إنّنا لا نملك إلاّ أفكارنا؛ لأن الفعل العاري من روح الربّ (الفكرة) ليس عملاً طائشاً فحسب، ولكنه فعل جنوني!

ولكن النشاط الذي يحمل حقيقتنا (أو رسالتنا)، برهان هشّ إذا لم يتحوّل وثيقةً، إذا لم يتحوّل تميمةً، واللغة هي وحدها الضمان الذي يمكن أن نعوّل عليه في حربنا الأبدية مع الفناء. من هنا كان الحنين القديم إلى التدوين. من هنا كان حنين إنسان اليوم إلى كتابة السيرة، بل حنين إنسان اليوم إلى كتابة ما اصطلح على تسميته روايةً؛ لأن الظمأ إلى البقاء هو ما حفّز الإنسان لتحويل الذّات إلى موضوع بالحنين إلى كتابة الرواية بدل السيرة الذاتية. وهو ما يعني أن في قلب كل إنسان في هذه الدنيا ينام روائيّ. كل ما في الأمر أن بعض الناس يكتشفه في نفسه مبكّراً، وبعضهم الآخر يكتشفه في نفسه متأخّراً. أمّا أولئك الذين لا يهتدون إليه فلأنهم يتجاهلونه، على رغم اللهفة؛ فيموتون وفي قلوبهم غصّة مجهولة.

(2)

ولكن، ما حقيقة لسان الخَبَل الذي يروي السيرة؟

اللسان الذي يروي السيرة الدنيوية رهين الخبل بسبب غياب المنطق، بسبب اغتراب الناموس؛ فعبثاً نحاول أن نقنع أنفسنا بوجود منطق في هذه السيرة، وعبثاً أيضاً نحاول أن نؤمن بهيمنة الناموس. وعلّ المفارقة أننا لا نستطيع أن ننكر وجود هذا المنطق أيضاً، كما لا نستطيع أن ننكر هيمنة الناموس. وأحسب أن في هذه المفارقة بالذات يمكن سرّ نعت شكسبير للسان الذي يتولّى سرد المرويّة بـ«الخبل». فأبرز خصلة في رواية المخبول هي: الفوضى! الفوضى في رواية الأحداث. أي عدم وجود التسلسل الخاضع لقانون المنطق، وهو ما من شأنه أن يحوّل النتيجة علّةً، والعلّة تحتل حيّز النتيجة! وهي ربكة في غاية الخطورة لا لشيء إلاّ لقدرتها على تغييب المعنى. هذا المعنى الذي أراد أن ينفيه الشاعر في البيت الأخير بعد أن يؤكّد وجود بلبلة أخرى تلي رواية المخبول، عبّر عنها بامتلاء السيرة بالصخب إلى جانب تجربة دموية هي العنف!

فأن تكون الحياة سيرةً مرويّةً بلسان مخبول، عمل موجع (علاوة على عبثيّته) لا بدّ أن يذكّرنا بحقيقة الوجه الآخر للعملة الذي عبّر عنه هيراقليط في حديثه عن الأبديّة قائلاً إنها طفل يلهو بلعب النّرد، أيْ أن الحياة إذا كانت مجرّد سيرة مرويّة بلسان

مخبول؛ فإن قرينتها الأبديّة (التي نراهن عليها)، ليست سوى دمية بين يدي طفل! أي أن كلا البعدين (المستظهر والمستتر في صفقة الوجود) رهينة في قبضة العبث المعبّر عنه بـ«المخبول» في أبيات شكسبير، وبـ«الطفل» في عبارة هيراقليط؛ لأن الطفولة ليست سوى القرين الشرعي الحميم للخبل، بنفس القدر الذي نجد فيه أن الحياة الدنيوية مجرّد رواية على لسان مجنون.

هذه متاهة «مينوس» التي لا سبيل إلى التحرّر منها ما لم يهبّ لنجدتنا البطل بخيط نجاةٍ اسمه: الإيمان! فكما أن التخييل الشديد يصنع حدثاً (كما تقول الوصيّة اللاّتينية القديمة المستعارة من بيت للشاعر الروماني بروبرثيوس)، كذلك فإنّ اليقين الشديد يبدع أعجوبةً؛ لأننا (حسب رسالة القدّيس بولس)، بالإيمان نسلك، لا بالعيان!

طفل هيراقليط الذي يلعب النّرد!

(1)

لحكيم الأجيال هيراقليط تعريف للأبديّة مثير للتأمّل يقول: «الأبديّة طفل يلهو بلعب النّرد!». وهي من الوصايا المجبولة بالغموض التي تركها لنا هذا الفيلسوف فحيّر تأويلها دهاة الحكمة على مرّ الأزمان. وهو غموض، كما يُروَى، متعمّد؛ لأن هيراقليط (الذي رأى نفسه دائماً عرّافاً لا يختلف عن عرّافات معبد دلفى المخوّلات باستعارة النبوءات وَحْياً بلغة شعرية ملغّزة)، يرى في هذه النزعة التغميضيّة ضرورة اقتضتها رسالته، لا كخطاب موجّه للصفوة وحدهم فحسب، ولكن استجابةً لناموس النبوءة ذي السليقة الإيمائية في مقابل اللغة! وهي نتيجة انتهت إليها فلسفات شرقية كثيرة (كفلسفة زن مثلاً) التي أكدت وجود الحقيقة خارج نطاق اللغة، ولا يمكن نيلها إلاّ إلهاماً. وهي مرادف ليقين أئمّة الفكر الصوفي الإسلامي الذين يرون علمهم إشارة، فإن تحوّل عبارةً استخفى، كما يقول الروزباري.

ولكن مقولة هيراقليط تبدو ناقصة كما ترد على هذا النحو، في كثير من معاجم الحكمة التي تتعمّد إسقاط نصفها الثاني المثير للجدل الذي كان هذا الحكيم أوّل من وضع له حجر الأساس. والمقولة، إذا أضفنا إليها النصف المغترب، تقول: «الأبدية طفل يلهو بلعب النّرد: السلطان على العالم بين يدي طفل!».

ربما آثر أصحاب تلك الموسوعات إسقاط النصف الثاني من المقولة بسبب الشكّ في انتمائها إلى وصايا هيراقليط؛ لأنّها تبدو شرحاً أو إيضاحاً مجّانياً لنصف المقولة الأول، وهو ما لم يألفه الحكماء في لغة هذا الحكيم الذي لم ينطق مرّة بغير لغة الأحاجي! فأنْ يلعب الطفل النّرد، يعني أن تمارس الأبدية العبث بسبب جهل الطفل بقوانين النّرد الذي يرادف هنا الوجود. وهو ما لا يتناسب مع وصايا كثيرة أخرى لهذا الحكيم تروّج لوجود ناموس ماورائي صارم يحكم الوجود علّ أهم هذه الوصايا مقولاته عن «اللوغوس» الذي صار مرجعاً في الحكمة المُسيّرة لهذا الكون منذ ذلك التاريخ حتى اليوم. وعلّ خلوّ الوجود من مشيئة المصادفة أثبتته نظريات آينشتاين في الفيزياء، وهو صاحب العبارة الذائعة الصيت (التي لا تصلح هنا حجّة مضادّة لمفهوم اللعب الهيراقليطي) التي تقول: «إنّ الله لا يلعب النّرد!» وهو ما يعني نفي النزعة العبثية في فهم الظاهرة الوجودية. ذلك أن الأبدية إذا

كانت طفلاً يلهو بقطع النرد، فلا شكّ أن رسالتها في هذه اللعبة موجّهة إلى الوجود في بُعْده المستظهر لا المستبطن. وهو وجود مكبّل بقوانين سريّة (أو ميتافيزيقية)، بحيث يتبدّى كدمية بالفعل، ولكنّها تلك الدمية التي تحرّكها على الخشبة يدٌ خفيةٌ تتوارى وراء ستار!

فإذا كان الطفل (وليس الإنسان البالغ) هو المخوّل بتحريك خيوط الدمية من وراء الستور، فإن اللعب هنا يتوقّف عن كونه لعباً (لأن كلّ لعبة لها قوانينها)، لينقلب عبثاً (لأن العبث وحده يملك الحقّ في التحرّر من القوانين)، ما يهدّد الدمية (الوجود) بخطر مميت.

ثم يأتي النصف الثاني من المقولة لا لينجدنا، ولكن ليؤكّد شكوكنا. فأنْ يمتلك الطفل السلطان على العالم يعني أن تمتلك الفوضى السلطة على الوجود، وهو ما يشكّل تناقضاً صارخاً مع نظرية هيراقليط عن العالم المحكوم بنواميس «اللوغوس».

(3)

ثمّة وصيّة هيراقليطية أخرى تصلح وثيقة لتفسير هذا التناقض تقول: «الحقيقة طبيعتها ملغّزة واستسرارية. إنّها تحوي تناقضاً يعجز العقل الإنساني عن فهمه!». وهي وصيّة يمكن اعتبارها مقدّمة لنظريّته لا حول اكتشاف الطبيعة الجدليّة للكون وحسب، ولكن مقدمة لنظريّته عن وحدة الأضداد التي تطوّرت على يدي

هيغل فيما بعد. وهي نظرية، لفهمهما، لا بدّ من الاحتكام إلى نهره الخالد الذي قال إننا لا نستطيع أن نَعْبُرَه مرّتين، لا كرمز لميتافيزيقا لغز الزمان فحسب، ولكن كإيماء عميق لجدل الموت والحياة؛ فالنهر ثابت في سعيه كمجرى، ولكنّه متحوّل على نحو دؤوب في باطنه، ولهذا فإنه يُخْفي أبديّة في عبوره، كما يُبْدي سكوناً في مظهره. إنه الحياة والموت في آنٍ معاً. إنه الزوال والخلود في اللحظة نفسها. إنه القرين الأكثر حميمية للغز الوجود الذي لا وجود فيه لموتٍ أبديّ، كما لا وجود فيه لحياة أبديّة.

لأنّ هذين النقيضين حميمان خالدان يلهوان بتبادل الأدوار، كما يلهو الطفل بتصفيف قطع النّرد متجاورة دون اللعب بها، بإلقائها في الفضاء على طريقة العقلاء، ثم يقوم بتبديل موقع كل قطعة لتحتلّ موقع القطعة الأخرى؛ استجابةً خفيّة لنداء النظام الوجودي من جانب، وإرواءً لظمأ آخر يُمْليه الحنين الخالد إلى التغيير الذي تتبادل فيه المبادئ الأدوار على منوالٍ يماثل اختطاطنا لبصمةٍ غامضة الهويّة على الرّمل البكر، ولكن انتهاك بكارة الرمل يوقظ فينا فزعاً غامضاً أشبه ما يكون بالإحساس الأخلاقي الذي نسمّيه تأنيب الضمير الناتج عن الخطيئة، فلا نملك إلاّ أن نهرع لمحو الأثر الذي تركناه على صفحة الرمل تكفيراً عن خطيئتنا. وهو ما عبّر عنه إمام الحكمة الكلاسيكية كلّها «آنكسيماندر» بالقول: «إننا ندفع الموت ثمناً لخطيئة الحياة».

وهو يقين يشاركه فيه شوبنهاور عندما يقول إن الحياة خطأ من جنس مميّز، أي أنها شذوذ عن القاعدة، واستثناء مريب!

ولكن الرغبة في إعادة نبش براءة الرّمل سرعان ما تعاودنا كأنّها شهوة جنونيّة، فلا يسعنا إلاّ أن نعيد الكرّة العدوانيّة من جديد وفاءً منّا للمبدأ القائل بأن لا الحياة حياة، ولا الموت بموت، ولكنّهما وجهان لعملة واحدة. نعيد الكرّة فيدهمنا تبكيت الضمير الذي يدهمنا في كلّ مرة.

بلى! إن الله لا يلعب النرد حقّاً، ولكن اكتفاء الله بنفسه وبعدم حاجته إلى لعب النرد لا يمنعه من انتشال الأسافل لتحتلّ مكان الأعالي، ثمّ دفع الأعالي إلى أحاضيض الأسافل، في عملٍ دؤوبٍ وأبديّ شبيه بعمل زيوس في أمثولة «إيزوب»!

قدر فاوست

(1)

قلنا في مكانٍ آخر إن التجارة لم تكن لتتمكّن من كسب الجولة في مكيدتها ضد ملكوت الروح لولا استغلالها لنزعتين خبيئتين في مجهول السجيّة البشرية هما: الشهوة إلى الخمول، ثم الشهوة إلى السلطة؛ هذا برغم أن استسلام المجتمع البشري لسلطان الصفقة لم يحدث تاريخياً من دون استبسال تمثّل في تجربة **المقايضة** التي لم يكن لها أن تصمد أمام تحديّات التطوّر وملابسات العلاقات المركّبة في ظل ما أنتجته هذه المسيرة من أنظمة اقتصادية معقّدة. ولكن لو تأمّلنا مليّاً طبيعة الكسل في مقابل القبول بمبدأ الصفقة كناموس حياة لاكتشفنا لهذه النزعة جذوراً نستطيع أن نجرؤ فننعتها بـ«**الميتافيزيقية**». فخطورة اليقين القائل بأن غاية النشاط الإنساني النهائية هي **الراحة** إنما يعبّر في حقيقة الأمر عن هذه السليقة الماورائية للنزوع إلى الخمول. فالحركة (حسب أرسطو) لا تستهدف في نهاية المطاف سوى **السكون**، لأن الحياة ليست قاعدة، بل **استثناء** يصبّ في هاوية بلا قاع هي الموت. هذه النتيجة هي حجّة حاسمة في عقيدة صاحب الكسل لأنها تختم

الفعل البشري بوصمة **العبث**، وتقدّم صولجان السلطان لمريد الصفقة بالمجان بالمقابل!

فبدل أن يبقى الموت **حكماً مؤجّلاً** ينقلب **وسوسةً**، بل **بعبعاً** حاملاً لرايات اليأس التي تصيب **الإرادة** بالشلل، وتقلب الحياة كابوساً. وهو ما يعني أن الإنسان يميل بطبيعته إلى استعجال النتائج قبل أوانها فيستنزل الحكم المؤجّل ليجعل منه حكماً **عاجلاً**، حكماً **نافذاً**، عملاً بالوصيّة القائلة أن **انتظار الموت** قصاص أسوأ ألف مرّة من الموت. وهي شريعة برهنت على صوابها **تجارب** الأشقياء الذين صدر بحقّهم حكم الإعدام، ولكنّهم مكثوا طويلاً في انتظار تنفيذ الحكم، فما كان منهم إلاّ أن طلبوا الانتحار تجنّباً للانتظار؛ في حين كان الجنون حكْماً آخر في عرف الفريق الذي لم يجد للإنتحار سبيلاً!

الاستسلام، إذاً، لإغواء لئيم كالاسترخاء ليس فراراً مبكّراً من مصير كالموت فحسب، ولكنه **احتجاج مشروع** ضد الحكم **المسبق** بالموت! إنه فرار إلى الموت، لا من الموت!

(2)

نحن لا نحيا الحياة كنومة صغرى انتظاراً للنومة الكبرى، ولكننا نقلب الآية بالكسل لنحيلها ميتةً صغرى **تتواصل** في ميتة كبرى. وكي نعزّي أنفسنا في محنتنا نستنجد بعروة اللاهوت طلباً للوصايا. ولكن تمائم اللاهوت لا تهرع لنجدتنا من دون غموض

في المتون. فالترويج **للقيمة الزهدية** إيمان لا نعتنقه من دون خلط أوراق يزعزع أركان المفاهيم، لأن للدعوة إلى **التخلّي** هويّة تختلف عن هويّة العقيدة الخمولية على رغم **المنبت العدمي المشترك**. فالمنهج الديوغيني (نسبة إلى ديوغين الكلبي) الذي لا يرى الإنسان سوى الظلّ الذي يثقل كاهل الأرض، لا ينطلق في أيديولوجيته من يقين بلا جدوى الفعل الإنساني المجبول ببصمة البهتان (بدليل ما يُروى عن قيامه بدحرجة البرميل الذي يتخذه بيتاً هنا وهناك ليعبّر للأثينيين عن رغبته في الاشتراك في البلبلة الناجمة عن قرع طبول الحرب)، ولكنه رفضٌ لذلك الفردوس الزائف الذي يحقّه الفعل الإنساني بالعمل، والذي بوسعنا أن نطلق عليه اسم الظمأ إلى التسلّط.

فأولئك الذين يفعلون فعلاً خلعت عليه الديانات مسوح القداسة **كالعمل** لا يقومون بمغالبة هذا الفعل المبارك طلباً للقمة رسالتها تحقيق الشبع، ولكن انتزاعاً لغنيمة رسالتها تحقيق **السلطة**. نستطيع أن نقول إن غاية العمل الذي تنعته المتون المقدّسة بلقب القداسة هو الفوز **بالقوت** الضروري لاستمرار هبة اسمها الحياة الدنيا، أمّا ما زاد عن هذا النصيب (الذي غالباً ما يكون زهيداً لأن المال النزيه دائماً مال قليل)، فهو فائض خطر. ليس فائضاً خطراً فحسب، ولكنه غنيمة مجبولة بختم **الخطيئة**. غنيمة مغمورة بالخطيئة لأنها لم تخلق أبداً لتشبع من جوع، ولكنها وُجدت كشَرَك لحبك نسيج مكيدة الإيقاع بذوي القربى.

الفزع من تغذية هذا التنّين هو الذي أقعد ديوغين عن العمل ليقينه بأن الحدود بين الفعل الإلهيّ (العمل) والفعل الدنيوي (الشّره إلى الارتواء من جداول الصفقة)، هشّة هشاشة الحدود بين النومة الصغرى وحميمتها النومة الكبرى. وهو فزع أقعد إمام الثاوية «لاوتسي» عن الارتماء في أحضان النشاط الدنيوي قبله ليؤسس بهذا التقاعس فلسفة «**اللاّفعل**». وهو ما يعني أن الاسترخاء إذا لم يكن خللاً أصيلاً يسري في البدن (أي نوعاً من مرض). فإنه يصير جنساً من **تقيّة** نضحّي بالعالم بموجبها لئلا نخسر أنفسنا بممارستها.

(3)

ولكن المفارقة في أنّنا نريد أن نكسب العالم من دون قربان. هذه المفارقة هي التي تحيي فينا المارد النائم. توقظ فينا روح **الوسيط** ليقيننا بأن دور **القوّاد** الذي يوحّد بين قطبين هو العمل الوحيد **المناسب** لتحقيق السلطة (لتحقيق الإحساس الآثم بالربوبية التي تحيي وتميت) دون أن نتخلّى عن كسلنا. دون أن نكلّف أنفسنا عناء القيام بأي عمل. أيّ اننا نتعمّد أن نوهم أنفسنا بأننا نعمل في حين نعلم في قرارة أنفسنا بأننا إنّما نمارس **البغاء!** ولكن روح الصفقة لا تتخلّى عنّا بادئ ذي بدء، بل تتمادى في إغوائنا. إن لسان حالها لا يملّ الوشوشة في آذاننا بالنّداء الذي يحث على نبذ العمل لأنه من شيم العبيد لا العباد، أمّا المبدأ الوسيط فهو

ليس أقصر الطرق إلى المجد فحسب، ولكنه أقصر الطرق إلى **الحرية**، أقصر الطرق إلى الربوبية. وليس على المريد أن يدفع في سبيل نيل الكنز كثيراً. يكفي أن يدفع لغزاً كان دائماً في عُرْف الصفقة **رمزاً**. يدفع رمزاً زهيداً باللغز لم يعرف له أحد هويّة، كما لم يقف له أحد يوماً على سرّ. هذا اللغز اسمه بلسان أهل الدنيا **روحٌ**. وهي كلمةمبهمة مستعارة من معجم الأفلاك قد تعني **نفحة هواء**، وقد لا تعني شيئاً على الإطلاق! نقدّم اللغز ارتضاء لناموس الاسترخاء، ولكننا بهذه الصفقة لا نرضي الجوع إلى السلطان، بل لا نلبث أن ننطلق في سباق شعاره **طلب المزيد**، لأننا لا نكتشف بأن فقدان الطلسم الذي لا اسم له ولا جسم مسمّى في لغة كهنة الأجيال **روحاً**، لا يصيّرنا أرباباً لأمرٍ، ولكنه يميتنا ونحن ما زلنا على قيد الحياة لنسمع مارد الصفقة يجلجل بضحكته الساخرة قبل أن ينطق بالحكم: «الموت في الحياة قدر فاوست، والغلبة والخلود قدر مفستوفل!».

متروشكا

(1)

اسم الدّمية بالروسيّة يعني «الأم» في صيغة التصغير المستعارة من كلمة «mat» بقصد التدليل، والدّهاء في اللعبة ذائعة الصيت لا يمكن في جرمٍ يحتوي أجراماً (رمزاً لبطنٍ تحتوي بطوناً ككناية عن رسالة الأم في إبداع الأجيال)، ولكن في مبدأ الاحتواء هذا المشحون بروح الاستسرار. فجوف الأم يحتوي سلسلة من البطون التي تتستّر بدورها على بطون مستجيبة بتسلسل هذه الفقرات لرسالة الطبيعة الأكثر أمومةً من كلّ أمّ. فكلّ حلقة من الجرم تمثّل دورة في تجربة الخلق على المستوى الحسّي تقابلها بالضرورة حلقة على المستوى الزماني حقّ لنا أن نطلق عليها اسم الحقبة. وحدة الحسّ والحقبة كتعبير عن وحدة الواقع والزمن تنتج الوجود في بعده كسيرورة.

ولكن السؤال هو: ما مصير الجرم السابق في نطاق حضور الجرم اللاّحق؟ هل يواصل الجوف الأكبر حضوره في حضور الجوف الجديد ما دام الزمان لم يعد زمانه؟ هل يحقّ للجرم

الأصل أن يراهن على وجوده في المكان إذا كان قد فقد شرط الحضور بتخلّي الزمان؟

(2)

ناموس الطبيعة يحكم على الجوف الأكبر بالتنحّي. فحلول جوفٍ أصغر في المكان يحتّم على الجوف الأسبق أن يغترب، لأن القانون يقضي بأن يحتلّ الخلف موقع السلف لا لينفيه نفياً قاطعاً، ولكن ليحتويه، أو بالأصح ليجبّه جبّاً، أي ليحلَّ فيه. فالذكر والأنثى بطبيعتهما قطبان متناقضان، ولكنها يتّحدان في الذريّة المستعارة من صلبهما ليصيرا في هذا النتاج كلاً واحداً لا يتجزّأ، ولكن حقيقة هذا التماهي تنكشف سريعاً، لأن هذا النتاج (الذي هو الخلف باسم آخر) ينقضّ عليهما ليبطش بالضدّين. يبطش بالسلف بقطبيه امتثالاً لرسالته التي قضت بأن ينفيهما كليهما لينصّب من نفسه كياناً ثالثاً. ينصّب من نفسه وريثاً يغيّبهما، ولكن دون أن ينكرهما. ما معنى «دون أن ينكرهما» هنا؟

معنى «دون أن ينكرهما» هنا تعني أن يحجبهما دون أن يكون في حاجة لأن يستصدر حكماً بإعدامهما. يذهب بالبعدين السالفين إلى المعتقل قصاصاً لهما على خطيئة التماهي. يعتقلهما ليخفيهما بعيداً، ولكنه لا يلغيهما. يعمل على إخفاء الضدّين باحتوائهما، باستيعابهما، بتمثّلهما، بإحلالهما فيه، فيغتربان. يغتربان عن جلاّد الزمان، ولكنّهما بحلولهما في خَلَفِهما لا يغتربان في الطبيعة الأمّ.

هنا تتطوّر السيرورة استسراراً، تتحوّل استسراراً لأن القطبين الضدّين الحاملين جرثومة فنائهما يتمرّدان على قَدَرهما (أو يحتالان على قَدَرهما) ليعلنا عن حقيقة خلودهما بارتداء القناع. هذا القناع شفرة مجبولة بالمجهول راقَ لمريدي النهج العلمي أن يطلقوا عليها لقباً غامضاً هو: «الجينات».

(3)

هذه الرحلة التي عبّر عنها فنّان «ماتروشكا» بالدمية الشهيرة نجد لها حضوراً في سيرة الديانات أيضاً. فالعقيدة الدينية السابقة تغترب بهيمنة الديانة اللاّحقة، ولكنها لا تفنى ولا تبطل نهائياً. إنها تكتسب مناعة المغلوب الذي ينتصر بالهزيمة عندما يستجير بحِمَى الغالب، لتعلن عن نفسها هناك لا حرفاً ولكن دسيسة مقنّعةً بالرمز، أو إيماءً مغلّفاً بالاستعارة. والبرهان؟

البرهان ينجدنا به بلوتارك الذي تساءل منذ ألفي عام عن سرّ دلالة حرف الـ«e» الذي يتوّج واجهة معبد ولفي منذ آلاف السنين دون أن يدرك معناه حتّى الحكماء. وبعد أن قطع كاهن الزمان ذاك شوطاً بعيداً في بحثه عن حقيقة الرمز الذي يخفيه الحرف المقدّس انتهى إلى اكتشافه القائل إن الحرف «e» لن يكون سوى رمز يعني: «الوجود»؛ فهل وُفّق هذا الحكيم في استنتاجه؟

إذا حكّمنا لسان التكوين فإننا نستطيع أن نقول إن الحكيم لم يوفّق في استنتاجه إلاّ بقدر ما أخفق. أعني أنه لم يوفّق إلاّ بنصيبٍ

مّا. ذلك أن حرف «e» اليوناني اللاتيني ما هو في لسان اللاهوت سوى «واو». والواو حرف ساكن في لغة بدئية كلغة الطوارق ليعني كلمة ذات لدلالة جليلة هي: الميلاد!

فهو الحرف المتحرّك الوحيد في لغات العالم القديم الذي يُعامل معاملة حرف ساكن من دون كل حروف العلّة الأخرى. ويبدو أنه لم ينل هذا الامتياز إلاّ بسبب قداسة الرسالة الدلالية التي يحملها.

ليس هذا فحسب، ولكنه نال مزيّة أخرى وهي قدرته على استبدال سبيل نطقه ليحلّ في سلسلة حروف علّة أخرى مثل الـ«o وi وa»، وكلّها حروف صائتة ذات قدرة على لعب دور الحرف الساكن كصاحب حقّ وحيد في اكتساب الدلالة حسب ناموس اللغات. فالفرنسي ينطق هذه الحروف العليلة مجتمعة في كلمة «Oue» الدّالّة على الجواب إيجاباً، ويوليوس قيصر الذي عرف قيمة الوقت مبكّراً فأنكر الهذر يكتفي بـ«i» الشهيرة جواباً على سؤال. الطوارق أيضاً يستخدمون واو الميلاد كعلامة على الإيجاب في: «أيوه»، وهي العربية ذاتها المستخدمة في اللسان الدارج «أيوا»! أمّا الألمان فيستخدمون الحرف المتحرك ذاته دليلاً على الإيجاب في «Ja».

وهكذا نجد أن القاسم المشترك الأعظم للألسن في حال الإيجاب هو استخدام الواو أو مشتقاتها الصائتة البديلة عنها.

لماذا؟ لأن طبيعة الإيجاب حضور، أو بالأصح، ميلاد، في مقابل السلب الذي هو: الغياب المعادل هنا لمصير مهول هو: العدم!

ألا نرى اللغة العربية تستخدم حرف الواو ذاته للتدليل على الإضافة؟

ما هي الإضافة في حقيقتها إن لم تكن ميلاداً لمبدأ يعقب مبدأً سابقاً؟

(4)

اللغة التكوينية لغة عملية دأبت منذ البدء على استنباط الدلالات المجرّدة من واقع التجربة الحسيّة. وهو أمر بديهي في مرحلة لا وجود فيها أمام الإنسان سوى أمّه الطبيعة. ولهذا السبب ليس علينا أن نستنكر أن يلجأ صاحب التكوين إلى نحت المفاهيم من صلب الممارسة اليومية. ولنا أن نعطيه الحقّ في أن يبثّ المعنى الملفوظ انطلاقاً من واقع تجربة الولادة. فالواو هنا ما هي إلاّ استهلال الوليد في صوت فزع متصل هو: «وأأأأأ»، ليصير هذا الصوت الفاجع دليلاً على الميلاد، أو الحياة بالأصح، تعبيراً بدْئياً عن تجربة التحرّر من المجهول ذي الطبيعة العدمية والحلول ضيفاً عجيباً وفجائيّاً في ساحة الوجود. من هذا المعنى (معنى الميلاد كحضور في نطاق الظاهرة، أو الوجود) استحقّ منّا بلوتارك وقفة إكبار جزاء توصّله إلى فكّ رمز الواو المزبور على واجهة معبد «دلفي» دون أن يُوتى علماً بحقيقة لغة التكوين التي استعارت منها

كلّ ألسنة اللاهوت تراثها حميم الصلة بروح الإيمان في بعده البذئي.

من بيان الاستهلال هذا المتمثّل في صرخة الهول أمام مرأى شبح الوجود الرهيب نحت الإنسان المصري القديم رمز الكتكوت للتدليل على معنى الولادة. أمّا اللسان الإيرلندي القديم فاستعاره في حرف الـ«ه» للتدليل على البنوّة عموماً، واستعارته اللغات السلافية في حرف «i» ليصير دليلاً على الجواب بالإيجاب متخذةً من اللاّتينية قدوة.

من واو الميلاد هذه استعارت اليونانية القديمة كلمة «on» للتدليل على الوجود أوّلاً، وعلى كل عملٍ يمتّ بصلة لعملية الوجود مثل الكيان العمراني سواءً كان مجرّد بنيان، أم مدينة. وهي كلمة ذات هويّة بدئية تعني في لغة الطوارق مبدأ العلوّ عن مستوى الأرض، كما تعني في المصرية القديمة المعنى ذاته بالإضافة إلى مدلول البنيان. كما تعني في العربية: السكن، أو المقام، بوصفه ارتفاعاً عن الحضيض أيضاً.

والمدهش أننا إذا تأمّلنا الـ«e» في هويّتها كحرف هند ـ أوروبي اكتشفنا أنها الواو العربية ذاتها، ولكنها في وضع مقلوب. والسؤال هو: لماذا اعتمدت اللغات الأوروبية حرف الواو مقلوباً؟ الجواب: لا بدّ أن ينقلب اتّجاه واو الميلاد (التي هي واو التكوين في الواقع) لسبب بسيط هو أن اللغات الأوروبية اعتمدت كتابة

الأبجدية مقلوبة أيضاً، أي كتابتها معكوسة من جهة اليسار نحو جهة اليمين بدل الانطلاق من جهة اليمين نحو جهة اليسار كما في العربية واللغات السامية وبعض اللغات الحامية. وهو تحريف مشروع نستطيع أن نجد له نظيراً في الألمانية التي تصرّ من دون اللغات الأوروبية بأسرها على النطق بالرقم الأخير في حساب العدد مسبوقاً على الرقم ما قبل الأخير على الطريقة العربية لسببٍ غاب سرّه حتّى عن الألمان أنفسهم دون أن يدروا أن دقّتهم التقليدية لم تخذلهم هنا أيضاً، لأن المنطق الأخلاقي يلزمنا بحفظ الوصيّة التي استعرناها كوديعة وصونها من الزور أو التحريف. ففي حين استعار الألمان الأرقام العربية بغرض الاستخدام حرصوا على استبقاء الطريقة العربية في نطقها حتّى وإن شذّ عن القاعدة، في حين قوّمتها بقية الأمم الأوروبية حسب ناموس منطقها!

(5)

بلوتارك، إذاً، قفز في تحليله هويّة الواو المنصوبة على المعبد إلى النتيجة المتمثّلة في كلمة: وجود، في حين كان الأصحّ أن يؤكّد على السبب. فالوجود لا يكتسب هويّة الوجود دون وجود الإنسان؛ لأن سبب وجود الوجود هو حضور الإنسان في نطاق هذا الوجود، وليس أنسب من كلمة «ميلاد» تصلح تعبيراً للغز الحضور في الوجود. وهي صلاحية لا تستعير شرعيتها من معناها المدسوس في بعْد التثنية (لأن الميلاد رديف حميم للحياة

برمّتها)، ولكنه مخفيّ في الدلالة الحرفية لهذه الواو كشهادة على الصرخة، أي على الفزع من هول الانوجاد في براثن الوجود. إنه انبثاق الفجاءة من رحم الظلمات إلى أحضان الاستظهار الذي لا يجد صاحب الوجود صوتاً أصلح للتعبير عن الارتماء فيه غير «وأأأأأ...».

رعب مجبول برفض! هذه الروح المجبولة بالخوف هي سرّ تَسْمِيَةِ العبرانيين ربّهم الأعلى باسم: «يهوا» الذي لم يكن في الأصل سوى الكلمة المستعارة من المعجم البذْئيّ وهي: «إوا» الدّالة على الولادة، أو الارتماء في أحضان الوجود. هذا يعني أن المعبود اليوناني القديم المبثوث في رمز الواو على الواجهة كشعار خالد للمعبد إنّما سبق ديانة العبرانيين في دلالة الألوهة التي لم تكن يوماً سوى علّة الوجود. أمّا حرف الهاء في «يهوا» فإضافة شائعة بسبب هويّة حرف الهاء التي كثيراً ما تتعاقب مع الألف كحرف علّة صائت حرفته أن يلعب دور الآلة الموسيقية في ملفوظات السواكن مثله في ذلك مثل كل حروف العلّة.

أمّا الرسالة التي شاء كهنة المعبد الأقدم عهداً أن يبثوها في الرمز المزبور على المدخل فهي الرسالة ذاتها التي اعتنقها الإنسان في كل الأزمان والمؤكّدة لخلود العقيدة الدينية؛ هذا الدين الذي قد يغترب، ولكنه لا يموت أبداً لسبب بسيطٍ يكمن في هويّته

الأخلاقية التي تأبى إلاّ أن تتطلّع إلى البعد المفقود في الوجود، برغم حضورها في شَرَك هذا الوجود.

واو الميلاد، في النهاية، ليست صرخة استنكار فقط، ولكنّها نداء طلبٍ للخلاص، نداء حلمٍ بالحريّة!

الكــرة

(1)

الكرة جرم مستدير. والجرم المستدير أكثر الأجرام اكتمالاً، لأنه يحوي كل الأشكال الهندسية كما يقول أرسطو. وهو يستهوينا كما لا يستهوي أي جرم آخر. ربّما بسبب إغواء كامن في عبقرية الاستدارة. لأن الجسم الكروي وحده مؤهّل لأن يتدحرج. وهو يستدرجنا لارتكاب الخطيئة. يستدرجنا للإقبال عليه لكي يخدعنا. لأن في إقبالنا عليه شرط إدباره عنّا. إنه كالموت الذي لا نجتمع معه أبداً تحت سقف واحد: إذا حضر كنّا في غياب، وإذا حضرنا نحن كان هو في غياب. الأمر كلّه رهين القَدَم. رهينُ ركلةِ القدم. لأن ناموس الكرة يقول إن هذا الجرم هو غنيمة رديفة للكون. والفوز بها رهين الفوز بالكون. أي رهين الفوز بالحقيقة. والحقيقة لا نفوز بها لنحتفظ بها، ولكن قدرها التحوّل كالكرة تماماً. أي أن الفوز بها يستدعي دحرجتها. لأن الاحتفاظ بها يعني فقدها. ولأن الكرة، كالحقيقة، عدوّها السكون، وقدرها الحركة. من هنا حدث جدل الكرّ والفرّ: إذا نلنا الكرة تخلّصنا منها، لأن في التخلّص

منها يكمن نيلها كما يقضي ناموسها. وإذا تخلّصنا منها أسرعنا في طلبها؛ لأن في البحث عنها (لا في نيلها) تكمن حقيقتها. تستهوينا الكرة، إذاً، لأنها اللّهو المعبّر عن الحياة!

أَلَم يوصِنا أفلاطون بأن أنبل ضروب الحياة هو أن يحيا الإنسان لاهياً؟!

(2)

ثمّة سرّ آخر تخفيه الكرة في «عُبِّها». هذا السرّ يكمن في «الإستسرار». يكمن في الاستغلاق. لأن مبدأ التكوّر يشترط الوفاء لعهد الاحتجاب بطبيعته. والاحتجاب ليس غاية في ذاته، ولكنه حَجْب لمبدأ آخر يستوجب الإخفاء. ولا شيء في الوجود يعتنق ناموس الاستخفاء كالربوبية!

بلى، لقد كان مبدأ التكوّر حيلة الربوبية في استكمال ملكوت العزلة الخالدة لتحريك خيوط الدُّمى الدنيوية من وراء ستور الخفاء. ولهذا صارت الكرة (الجرم المستدير) رمزاً للألوهة في كل معتقدات العالم القديم.

وقد سنّت الأمم تقليداً ابتنت بموجبه هياكل العبادة في كيانات مستديرة تقديساً للاستدارة وإيماناً بربوبية الأجرام الكروية. فأبنية الأضرحة تستعير شكلاً كروياً، وقباب الكنائس أو المساجد أو معابد القدماء تستعير أيضاً شكل الكرة تيمناً بروح الألوهة التي تسكن الجرم الكروي.

أمّا في ديانتي مصر القديمة وقدماء الليبيين فقد بلغ الإيمان بربوبية الشكل الكروي حدّاً جعل هاتين الأمّتين ترسم اسم الرب «را Ra» (رع) على شكل دائرة في أبجديّتها وهو حرف الراء. وهو ما نجده في أبجدية أهل الصحراء الكبرى أيضاً (الطوارق) إرثاً عن أبجدية أسلافهم قدماء الليبيين.

(3)

في صحراء قدماء الليبيين هذه كان أوّل لقاء لي مع هذا الجرم العجيب. فمنذ عقلت الدنيا وجدت عقلاء القبيلة يتلهّون بتلفيق الكرة من جلود الحيوانات ويحشون جوفها بالخرق البالية. ولكن الجلود تتيبّس مع الزمن فتتحجّر الكرة ليستحيل ركلها بالأقدام. ولكن ركل الكرة بالأقدام لم يكن في نيّة هؤلاء المكابرين أصلاً، لأن ناموس الأسلاف حرّم عليهم استخدام أطراف البدن في الحياة الدنيوية: فهم لا يصفعون باليد أبداً، ولا يأكلون الأطعمة بغير الملاعق المنحوتة من الأخشاب، ولا يركلون بالأقدام، لأن مثل هذه الأفعال عمل قبيح يليق بالرعاع لا بالأكابر!

ولهذا يعدّون العصيّ المعقوفة خصيصاً لاستخدامها في دحرجة الكرة في ليلٍ مشهود لا بدّ أن يشهد هيمنة البدر، كما تشهد الصحراء جمهرة النساء والأطفال والشيوخ ابتهاجاً بحلول موسم الفرح. أمّا الرجال فيقبلون بألبستهم التقليدية الزرقاء، وأقنعتهم المهيبة ليقرعوا الكرة بروح الفرسان. يقبلون باستكبار من قرّر أن يشترك في غزوة أو حرب لا بمرح من يريد أن يشارك في لهو!

كأنّ هؤلاء الرجال الذين عرفتهم القبائل في الحروب أبطالاً يريدون أن يقولوا بمسلكهم هذا أن الذهاب إلى ساحة اللّعب عمل لا يختلف عن الذهاب إلى ساحة الحرب! فكليهما يشترط روح الجدّ. والأطفال أكثر الخلق قدرة على تلقيننا درساً في هذا المجال!

تبدأ مراسم اللّعب بتولية أحد الشيوخ حَكَماً، فيقوم الشيخ بتوزيع المضارب الخشبية، وتحديد المرمى للجانبين (غالبا مّا يكون المرمى وادياً يبعد عن الوادي الآخر مسافة خرافية)، ثم يبدأ اللّعب! تبدأ الحرب! لأن اللّعب في عرف القوم ما هو إلاّ استعارة للحرب، بما أن الحرب ليست سوى استعارة للعب. وقد استوطن هذا اليقين أعماقنا نحن الصغار الذين توقّف دورنا عن الفرجة على اللّعب لا المشاركة في اللّعب. فروح الجدّ التي يمارس بها أبطال القبيلة هذه اللعبة إنما تبرهن على أن الأكابر نسوا حقيقة اللعب نهائياً فاستبسلوا كأنهم يخوضون حرباً حقيقية. ولم يحدث مرّة أن انتهت اللعبة (التي تستمرّ عادةً حتى مطلع الفجر) دون نتائج دموية يصاب فيها الكثيرون بأخطر الجراح!

(4)

ثمّ جاء دورنا لدحرجة الكرة. كنّا نلفّق هذه الأعجوبة من خرق القماش لتخيطها لنا الأمّهات في جرم كروي فنتسابق وراءه في الليالي المقمرة بفريقين اثنين. ولكن الكرة الملفقّة من خرق

القماش كثيراً ما كانت تخذلنا، لأن بعض الصغار الدهاة كانوا يلجأون إلى الغشّ في اللعب فيثقبون بإبهام أقدامهم جرم الكرة ليتشبّثوا بها ثُمّ يفرّون بها كالريح ليستودعوها مرمى الخصم بيسر شديد!

ولم نفلح في قطع دابر هذا الغشّ إلاّ عندما عبست الصحراء في وجه القبائل فحكمت على أمّة الحرية الذهاب للاستقرار وراء أسوار الواحات. هناك كانت كرة أخرى في انتظارنا: كرة المطّاط!

كرة المطّاط أحكم استدارةً، وأقوى جرماً، وأيسر دحرجةً، فكنّا نستسلم لإغرائها ليليّاً تقريباً إلى أن قادتنا الأقدار إلى بوابة المعرفة: ذهبنا إلى المدارس فعرفنا، إلى جانب الخطيئة، كرة من جنس أعجب: الكرة الملفقة من الجلد!

صارت كرة الجلد بحجمها المهيب، ومرونتها وملمسها، مرحلة أخيرة دشّنت علاقتي بهذا الجرم العجيب ووضعت لها النهاية أيضاً. ذلك لأن أساتذة المدرسة لم يقتنعوا بدحرجتنا لكرة القدم في حصّة الرياضة البدنية، ولكنه ابتدعوا فكرة أخرى لم نعهدها، وهي كرة السلّة!

لا أعرف لماذا شعرت بعداوة خفيّة نحو هذه اللعبة منذ أوّل يوم، ربّما لأن اليقين الذي ورثته عن أسلافي في الصحراء هو السبب. لأن الكرة في قناعتي لم تُخلق كي تقرع بالأيدي، ولكنها

خُلقت لتُركل بالأرجل. وناموس الأسلاف الذي حرّم على أجدادي استخدام اليد في المعاملات الدنيوية شكّل عائقاً نفسياً في علاقتي مع هذه البدعة الجديدة فأحجمت عن المشاركة فيها. ولكن زهدي في اللعبة لم يقنع الأساتذة ولا الزملاء. فكانوا يلحّون ويجاهدون في استدراجي لمشاركتهم اللعب. قاومت طويلاً، ولكني استسلمت أخيراً. تنازلت فذهبت لأشاركهم لعب كرة السلّة دون أن أدرك يومها أن تنازلي ذاك سيكون ميعاد القطيعة الأبدية مع أعجوبة الكرة.

فقد وفقتُ خلف السلّة في قلب الساحة وانتظرتُ قدوم الكرة التي كان عليها لسبب ما أن تطير في الهواء هذه المرّة بدل أن تقبل على مريدها دحرجةً كما اعتدت أن أتلقّاها طوال الزمن الماضي.

انتظرت المعشوقة التي عبثوا بناموسها، واستباحوا براءتها، وقرّروا لها منكراً مخالفاً لسليقتها. انتظرتها وفي حلقي غصّة، وفي رأسي دوار كالغثيان. فجأة أبصرتها تحلّق في الفضاء. حلّقتْ في الفضاء بضربة منكرة من كفّ أحد الزملاء. رأيتها في طيرانها كياناً مهجوراً كأنها تستنجد بي. استنجدتْ بي فقررتُ أن أجدها. قررتُ أن أُجيرها. قررت أن أعيد لها اعتبارها المفقود بإعادتها إلى وطنها، إلى القَدَم التي عرفَتْها وعاشرتْها واستعارت منها سرّها وبادلتها سرّها. بدأت تهوي فوق رأسي فأصيبتْ يداي بالشللْ. لم

أحرّك لاستقبالها يداً كما قرّر ناموس البدعة الجديدة، ولكن قدمي هي التي هرعت لاستقبالها. تلقّتها قدمي، احتضنتها قدمي كما اعتادت أن تحتضن، ثم قررت أن تنالها بفقدها. تخلّت عنها بركلة العهد فتدحرجت. تخلّت عن الطيران في الفضاء بجناحين وتدحرجت أفقاً. لأن الكرة لم تُخلق لتطير فتهوي لتتحطّم، ولكنها خُلقت لتتدحرج. والجرم الذي يتدحرج هو الجرم الوحيد الذي لا يتكسّر!

(5)

كان ذلك آخر عهدي بالكرة، لأن فعلي في ذلك اليوم أثار استنكار الزملاء، أمّا الأساتذة فقرّروا طردي من اللعب لأني في يقينهم خالفت ناموس اللعب!

ولكن هل كان ذلك قطيعة نهائية مع الكرة حقّاً، أم أنّه صفقة تنازلتُ فيها عن لعبة الكرة مقابل تحويل العالم إلى كرة؟ لأن ما هي الكرة إن لم تكن نموذجاً مصغّراً للعالم؟ وما هي الشهوة لخلق علاقة مع الكرة إن لم تكن الشهوة لفكّ طلسم مستغلق يتستّر عليه العالم؟ ألاَ نتلهّف لاكتساب الكرة حتّى إذا نلناها تخلّينا عنها، كما نتلهّف لنَيْل العالم حتّى إذا نلناه اكتشفنا أن حقيقة العالم ليست في الفوز بالعالم، ولكن في التخلّي عن العالم مثله مثل الكرة تماماً؟

الكرة أمثولة تقول إن ما يكتسب القيمة ليس الغنيمة التي ننالها

بالمجّان، ولكن ما نطارد. وهذه القيمة لا تكتمل أيضاً ما لم تتحوّل رمزاً. والتنازل عنها هو ما يهبها بُعْداً إلاهيّاً، أي قرباناً، إذا استخدمنا لغة اللاهوت.

حضور الآخر ـ 1 ـ

(1)

فلنتأمّل في البداية المشهد التالي:

«إنسانٌ وحيدٌ في الساحة، يحمل على منكبيه لافتة خشبية ملفتة لانتباه السابلة. على اللاّفتة سُطّرت عبارات الاحتجاج بخطوط جليّة. على الأرصفة عَبَر المارّة بلا مبالاة.

يقف بعضهم بين الحين والآخر لتأمّل العبارات المسطّرة على اللاّفتة ليبتسموا أو ليهزّوا رؤوسهم قبل أن يمضوا في سبيلهم. على وجه الرجل الوحيد تتبدّى تلك السيماء التي ترتسم على وجوه أولئك الذين اعتزلوا الناس طويلاً فاستمرأوا العزلة. وجوم تمتزج فيه الكآبة بالتسليم، الحزن بالقداسة. كان الرجل ملفوفاً بصمت مريب حتّى أنه أصاب الساحة كلها بالعدوى فهيمن على المكان سكون برغم جلبة الخلق في مدينة تستقبل يوماً جديداً من أيام المسيرة الدنيوية. تبدّى الرجل في سكينته غائباً عن الدنيا، تبدّى سعيداً في غيبته برغم لافتة الاحتجاج المعلّقة على منكبه الأيمن. تبدّى قدّيساً يؤدّي صلاةً في محراب الحرية لا مخلوقاً

تدفعه الحاجة لرفع رايات التظلّم طلباً لحطام الدنيا. استمرّ هذا المشهد زمناً. وكان يمكن أن يستمرّ زمناً أطول لو لم يتدخّل الخلل.

فقد انضمّ أحد الفضوليين إلى الرجل الوحيد. وقف إلى جوار الرّجل لحظات قبل أن يحتكم إلى عضلة اللسان للتعبير عن تعاطفه. للتعبير عن احتجاجه. للتعبير عن سخطه. لفظ من فمه عبارة الاحتجاج بهدوء في البداية كأنه يخاطب نفسه. ثمّ عاد فرفع عقيرته بعبارة الاحتجاج بصوت عالٍ. لم يجهد نفسه بابتكار عبارة احتجاج من عنده، ولكنه استعار العبارة ذاتها المكتوبة على لافتة الرجل الوحيد ليهتف بها بصوت بدأ متردداً، ثم جسوراً، ثم... عدوانياً. استثارت نبرة العدوان فضول السابلة فتوقّف أكثرهم فضولاً وطفقوا يرمقون الرجلين. بعد قليل انفصل عن زحام المارّة رجل آخر لينضمّ إلى الرجلين في الساحة. هتف بعبارة الاحتجاج المدوّنة على اللوحة الخشبية أيضاً. لم يهتف بالعبارة فحسب، ولكنه لوّح بقبضته في الهواء أيضاً متوعّداً عدوّاً مجهولاً. حركة اليد انتقلت إلى الرجل الآخر كأنها الوباء فلوّح بقبضته أيضاً وهو يصرخ بعبارة الاحتجاج المستعارة من لوح الرجل الوحيد. لحظتها شاهد المارّة كيف تململ الرجل الوحيد في وقفته وهتف أيضاً. هتف بوهن شديد فلم يسمعه أحد. حرّك شفتيه كأنه يهمس ثم عاد فسكت. نظر حوله ـ باستحياء من ضُبط متلبساً بفعل العار ـ فعاد

إلى دهليز عزلته. لاذ صاحب الشأن بالصمت ولكن استجابته الخجولة ما لبثت أن أشعلت فتيل الحماس في قلب الرجلين الآخرين فصرخا بعبارة الاحتجاج بأعلى صوت. استقام الصراخ بالعبارة بعدها في لحن رتيب منسجماً بذلك مع التلويح بقبضتيهما في الهواء. تجمّع المارّة على الأرصفة قبل أن يبدأ هؤلاء المسير. انضمّ إلى رجال الساحة رجل آخر انفصل عن زحام الدهماء. ثمّ آخر، وآخر، وآخر! صارت الساحة الآن زحاماً من الخلق يشكّل طوقاً حول الرجل الوحيد. يصرخون بالشعار المدوّن على اللافتة الخشبية ويلوّحون بقبضاتهم في الهواء.

تشجّع الرجل الوحيد أيضاً فتكلّم بالهتاف تمتمة خجولة في البداية، ثم بدأ يرفع عقيرته رويداً رويداً حتّى استحالت صراخاً جنونياً. تدافع الزحام بالمناكب قبل أن يستبدل الألسن بالأقدام. تحرّك الزحام إلى الأمام لينضمّ إلى الجموع جمع آخر في كل خطوة. زحفت التظاهرة يتوسّطها الرجل الوحيد الذي لم يعد وحيداً. يتوسطها الرجل الذي لم يعد معتزلاً. يتوسّطها الرجل الذي لم يعد قدّيساً! كان يلوّح بقبضته في الهواء ويصرخ بعبارة الاحتجاج بصوت وحشيّ. على جبينه نزّ العرق بغزارة، حول شفتيه فزّ الزَّبَد. في مقلتيه قفز غضب كأنه الجنون. تقدّم التظاهرة الآن في مسيرتها إلى الأمام وهو يصرخ ويتوعّد حتّى أنه كان أوّل من انحنى ليلتقط حجراً ليرجم به واجهة زجاجية!».

(2)

أيّ قوّة جنونيّة هي التي تُخرج الإنسان عن طوره فيتحوّل بقدرة قادر من قدّيس إلى وغد؟ أيّ سرّ يكمن في روح الجماعة، أو بالأصح روح القطيع التي تجرّد الإنسان من طبيعته الإنسانية لترمي به إلى حضيض الهمجيّة؟ كيف صَحَّ للإنسان أن يكون بالسليقة حيواناً اجتماعيّاً (حسب أرسطو) إذا كان لروح الجماعة مثل هذا التأثير النفسي السلبيّ الذي يحيي في الكائن الإنساني نزعة العدوان بدل أن يربّي فيه روح الفضيلة؟

فالمثول في محراب العزلة (كما دلّلت الأمثولة) كان تجربة تسليم برغم تعبير الرفض المتمثّل في رفع راية الاحتجاج. بل كان ضرباً من صلاة؛ لأن مرأى الإنسان المسربل بالصمت لا بدّ أن يستثير فينا إحساساً بذلك الإكبار الذي يستولي علينا في حضرة إنسان معتزل يخاطبنا بعزلته بلغة القداسة التي تفوق في مفعولها خطاب الألف لسان ولسان، ولكن مفعول هذه التميمة يبطل ما أن يقتحم عليه الآخر محراب عزلته ليحيي فيه الطلسم المنسيّ. ليحيي فيه المبدأ اللاأخلاقي النائم فينقلب وحشاً بعد أن كان قدّيساً!

ألا يعني هذا أن تجربة الوجود في زحام الدهماء ليست تجربة خروج من رحاب الحرية فحسب، ولكنها تجربة اغتراب عن فردوس الطبيعة الإلهيّة؟

(3)

فحضور الآخر يوقظ فينا إحساساً مبهماً بالأمان الزائف. هذا الإحساس الكاذب بالأمان هو الذي يشجّعنا على العدوان ظنّاً منّا أننا نأتي ببطولة دون أن ندري أن البطولة المزعومة ليست بطولة، ولكنها في حقيقتها عدوان. ليست عدواناً فحسب، ولكنها خطيئة! ونحن في حمى السواد الأعظم هذا لم نكن لنجرؤ على التحلّي بالشجاعة المزوّرة لو لم يهبنا وجودنا في خضمّ هذا الزحام إحساساً آثماً آخر هو يقن الحصانة. يقين الإفلات من القصاص. وحتّى لو تخيّلنا وجود القصاص فإن حضور الآخر يخفّف من وزر هذا القصاص. أو يلغي الإحساس بخطر الألم المنتظر لمجرّد أن البطانة سوف تشاركنا هذا الألم المنتظر الذي سينتجه القصاص. ربّما لأن الألم أيضاً لا يعود ألماً بوجود الشريك!

ولهذا نتمادى. تطفو على السطح دفعة واحدة كل شهواتنا المكبوتة منذ أزمان ما قبل التاريخ لتبدأ مسيرة التخريب. تنطلق الشرور التي احتجبت بالعزلة إلى حدّ أننا لا نستيقظ لنستعيد سجيّتنا الإنسانية إلاّ عندما نجد أنفسنا وجهاً لوجه مع أنفسنا في زنزانة!

(4)

لهذا السبب صارت النبوّة حكراً على العزلة منذ الأزل. بل لم يحدث بالمقابل أن أنتج العقل الجماعي اختراعاً، أو أي فكرة

عبقريّة. فكما أنتجت العزلة في الماضي النبوّة ما زال العقل المعتزل يواصل التقليد القديم فيغذّي المجتمع البشري بكل الأفكار التي صارت له سراجاً في ظلمات مسيرته الحضارية منذ التكوين إلى يومنا الراهن برغم كل صنوف الاضطهاد التي لاقاها ويلقاها أهل العزلة على يد مريدي الشمل الجماعي الذي لم يكن سوى الاغتراب الروحي عن أخلاق الجماعة البشرية.

فإذا كان الإنسان حيواناً اجتماعياً بحضوره في الجماعة، فلا شكّ أنه إنسان ديّن باغترابه عن ساحة الجماعة!

الناسك، في النهاية، ضرورة لتطهير روح العالم؛ لأن اليأس، لا الأمل، هو الذي يعيد خلق العالم.

حضور الآخر ـ 2 ـ

(1)

لماذا نغترب بمجرّد حضور الآخر؟

أَلأنّ الآخر يحمل في عبّه مفاجأة حضور؟

ماذا يمكن أن تعني لنا مفاجأة الحضور هذه؟

مفاجأة الحضور تعني مفاجأة حضوره هو في عالمنا لا مفاجأة حضورنا نحن في عالمه. وهو ما يعني أن مبدأ الحضور هنا ليس صفقة متبادلة بين قطبين اثنين، ولكنها صفقة من جانب واحد لسبب بسيط هو جهلنا بحقيقة نوايا القلب الآخر هذا: هل هو سعيد بحضوره معنا، أم أنه شقيّ؟ هل هو صاحب إرادة، أم أنه من عشّاق اللّهو؟ وإذا كان سعيداً حقّاً ألا يخشى مثلاً أن نختلس بحضورنا سعادته كما يحدث عادةً برغم الوصيّة اللاّهوتية الشائعة التي ترى في الناس المسرّة؟ ألا تشكّل إرادته (مجرّد إرادته) خطراً على وجودنا في الوجود سيّما إذا كنّا في اللعبة طرفاً يعتنق ناموساً آخر هو التخلّي؟

للإجابة على هذه الطائفة من الأسئلة لا بدّ من استكمال

الموقف مع رجل العزلة بعد أن أخرجه حضور الآخر عن طوره لينتهي به المطاف في الزنزانة!

(2)

ففي اليوم التالي لوجود صاحب العزلة في الزنزانة أقبل عليه زائر مريب، تخلع عليه أسماله الكئيبة سيماء الأشباح، ليجادل الرجل عن خطيئته: خاطبه في ذلك المساء فقال أن الأشجار التي جاء يحتجّ على إبادتها بمنشار السلطات هي أيضاً سلالة عزلة لا تجد ما تفعله في محنتها سوى الاستعانة بالمنشار، لا لتؤكّد بهذا السلاح النّهم عزلتها، ولكن لتحقّق خلاصها! كما استعان هو (مريد الإحتجاج) بالآخر في سبيل أن يُسمع الملأ صوته. وعندما استفهم السجين عن هويّة الخلاص الذي يتحدّث عنه أجاب الغريب قائلاً إن الأشجار إنما تهلك بالاجتماع إلى بعضها البعض لأن الريح لا تصيب منها المصرع إلاّ بالتفافها حول بعضها البعض! لهذا السبب استوجب استخدام المنشار تضحية بقلّتها في سبيل الإبقاء على بقيّتها، لأن الريح لا تجد الخلل لتعبرها إلاّ إذا تنازلت الأشجار عن لمّتها. أي أنه لا يروق لهذا المارد أن يطيح بالأشجار إلاّ إذا اعترضته مستنصرةً بالتئامها في غابات!

سكت الغريب فتساءل السجن: «هل تريد أن تقول إن خلاص الأشجار في عزلتها لا في حمى ضِرْبها؟» فأجاب الزائر: «بلى. خلاص الطبيعة في عزلة الطبيعة. خلاص كل الأشياء في

انقطاعها، والدليل أنّك لم تقترف الخطيئة إلاّ ساعة سلّمتَ زمام أمرك لآخر!» فحاجج السجين: «ظننتُ أن من حقّي التنازل عن عزلتي وقضاء الدَّيْن بالدفاع عن حرم مستضعف لا يملك في هذه الدنيا وليّاً ولا نصيراً!». قال الغريب: «وها أنت توجّه إهانة للحرم من حيث أردتَ أن تهرع لإنقاذ الحرم!».

(3)

بأمثولة السجين نستطيع أن نقول إن العزلة عن الجماعة البشرية ليست غيبة عن العالم، بل العكس، هي حضور لنا في العالم وحضور العالم فينا. والدليل أن الأصوات فينا لا تتعدّد إلاّ في حرم العزلة. كما أنّنا لا نجادل أنفسنا إلا باغتراب الآخر عن دنيانا. وهو ما يعني أننا عندما نجالس أنفسنا إنّما نستبدل الظاهرة بالقيمة التي تتخفّى في بُعْدٍ بعيد مفقود تتستّر عليه الظاهرة. وهو ما عبّر عنه القديس بولس أنبل تعبير بوصيته الرائعة: «نحن غير معنيين بما يُرَى، ولكن بما لا يُرَى، لأن الأشياء التي تُرَى وقتيّة، أمّا الأشياء التي لا تُرَى فأبديّة!».

(4)

ولكن لماذا صار حضور الآخر فينا إلغاء لحضورنا؟

صار حضور الآخر إلغاء لحضورنا لأننا بحضور هذا الآخر لا نملك إلاّ أن نعوّل عليه. والتعويل عليه يعني أن نسلّمه زمام الأمر لينوب عنّا. ماذا يعني أن ينوب عنّا؟

أن ينوب عنّا لا بدّ أن يعني أنّنا لا ننيبه عنّا ليقضي لنا حوائج دنيانا، ولكننا ننيبه عنّا ليحيا نيابةً عنّا! أي أنّنا نُعِيره لغزاً جسيماً هو الروح ليستعمله في كسب الرّهان. نعيره اللغز الجسيم طوعاً. نعيره الكنز طمعاً في الفوز بالكنز وننسى أن لا جدوى من أن يكسب الإنسان العالم إذا كان سيخسر في هذه الصفقة نفسه كما توصي الحكمة.

(5)

حضور الآخر في معيّتنا حضور للآخر لا في دنيانا، ولكنه حضور للآخر في بُعْد أبعد من الوجدان. ولهذا فإن حضوره انتهاك لذلك الحَرَم المجهول الذي حرّمناه على أنفسنا حتّى أننا لا نفلح في المثول في محرابه إلاّ بأعجوبة. ولكن لحضور الآخر دائماً الحيلة للتسلّل إليه واستباحته. هذه المكيدة الغيبيّة المبهمة هي ما يدفعنا في أغلب الظنّ لأن نهبه التفويض! وكان بإمكان الملهاة أن تكون أهون لو كان هذا التفويض مشروطاً. ولكن التفويض دائماً تفويض مجّاني! يكفي أن نقول أنه يختلس منّا وقتاً هو الحياة إلى جانب الروح استكمالاً لفصول تلك المأساة التي نغترب فيها عن حقيقتنا، لأننا بالعقل الجمعي إنّما نبيع الحريّة بتنازلنا عن التأمّل في فردوس العزلة. وهو ما تعني ترجمته أنّنا إنّما نبيع الربّ بهذا التنازل، لأن الله لم يكن يوماً سوى حريّة!

حتّى لا ينفرط عقد العهد مع الربّ

«ليست الأشياء هي ما يخيف الناس، ولكن وجهات النظر عن الأشياء: في الموت لا شيء يخيف! المخيف هو وجهات النظر التي ترى في الموت مصيراً مخيفاً».

(إبكتيتوس)

الوصيّة القائلة بأن أكثر الأشياء التي لا تُغتفر، في عرف الناس، هي الاختلاف في وجهات النظر، يمكن أن تَصْدُق على العلاقات بين الأفراد، ولكنّها تجانب الصواب إذا تعلّق الأمر بالأنظمة الدنيويّة؛ لأن تجربة هذه الأنظمة مع عنقاء السلطة برهنت على صدق الوصيّة الأخرى القائلة بأن سرّ القوة التي تتحكّم بمصير الدنيا مستعارة من وجهة النظر التي تستخدم القوّة. هذا يعني أن ليس ثمّة نظام دنيوي أحقّ بالشفقة من نظام يحتقر وجهة النظر، فكيف بقمع وجهة النظر؟ هذا يعني أن الاعتراض المؤسس بطبيعته من حيثيات وجهة النظر، والحامل لهويّة وجهة النظر، لن يكون بأي حال موقفاً مستهجناً إلاّ في ناموس مبلبلٍ

مؤهل لأن تُقرأ فيه عداوةً. فعبارة «وجهة نظر»، إذا حكّمنا في شأنها فلسفة اللغة، لن تعني سوى الحضور في الموقع المواجه الذي تبدو فيه الأشياء في وضعٍ مخالف. وهي مخالفة ليست كامنة في طبيعة الأشياء، ولكنها سمة كامنة في طبيعة الموقع، أي في الرؤية التي ترصد الأشياء من ذلك الموقع. وهو ما يعني أن طبيعة الأشياء التي يجري رصدها بمنظار الرؤية تبقى مستترة بنسبة خمسين بالمائة على الأقل. فإذا شاء صاحب الرؤية أن يفوز بالنصف الباقي من المرئيّ فليس عليه أن يستبدل المنظار ولكن عليه أن يستبدل الموقع ليرى الجانب المستتر من الطبيعة المعنيّة التي لن تكون في هويّتها الأخيرة سوى: الحقيقة!

الوقوف على حقيقة المستتر هنا رهينة بوجود الرؤية المقابلة التي تلعب دور النصف المكمّل للدائرة المغلقة: هذه الدائرة التي لم تكن لتكون رديفاً للربوبية في كلّ الثقافات لو لم تحتجب بنصفها الآخر عن الأنظار احتجاب الربوبية عن الأنظار! ووجهة نظر الاختلاف هي شرط لكمال الإئتلاف الذي لا يدلّ هنا إلا على استكمال استحضار الحلم الخالد المتمثّل في الحقيقة!

هذه الحقيقة التي ستظلّ بعداً مفقوداً مثيلاً للحجر الضائع في البستان الفلسفي الياباني ذي الستة عشر حجراً. فإذا آمنّا، مع من آمن، بأن كل شيء في دنيانا هذه وسيلة باستثناء شيء واحد هو: الحقيقة التي هي وحدها الغاية، فإن الإنسان الذي يبخل بوجهة

نظره في عالمنا فإنه لا يمارس الخطيئة ضد خليفة الله في الإنسان (وهو الضمير) فحسب، ولكنه يتآمر على السلطة الدنيوية ذاتها ليحوّلها، بهذه الروح الزهدية، من سلطة حريّة إلى سلطة استبداديّة! أي أنه يخون السلطة الدنيوية خيانةً تستوجب القصاص من حيث ظنّ أنه تعمّد الامتناع عن الإدلاء بوجهة نظره طلباً لخلاص!

فالرأي المختلف، من هذا المنطلق، لا ينقلب عملاً مباحاً وحسب، ولكنه يصير ضرورة سيّما إذا أيقنّا بشرعية وجوده المستعار أصلاً من ناموس الطبيعة التي قضت بألاّ يستقيم أمر على الإطلاق ما لم يخضع للجدل، لأن معجزة الحياة برمّتها لم تكن سوى تلك الرهينة المنبثقة من رحم تآلف الأضداد المتمثّل في وحدة العناصر الأربعة.

فوجهة النظر، إذا حرّرنا العبارة من أسر الوجهة كمفهوم حميم الصلة بالمكان، وجدنا أنها مجرّد رأي مستعار من مدلول لغوي هو الرؤية. أي أنه كرؤية: تبصّر. والتّبصّر ليس استيعاباً مجانياً لعدسة عضوية هي العين، ولكنه بصيرة، أي تأمّل. ونحن لن نفلح في إدراك حقيقة هذه اللفظة المتواضعة ما لم ننقذها من حضورها في معاجم اللغة بالاحتكام إلى سدنة الحكمة البشرية التي نصّبتها قرينة للحقيقة منذ بارمينيدس حتى هايدغر. ولهذا، كان من الطبيعي أن تستعير الروح التأمليّة (كحاملة لعبء الرسالة الرؤيوية)

خصال الحقيقة كسيرورة. أي كطبيعة، كسجيّة متحوّلة. وهي مزيّة يباركها ناموس الجدل الذي أبدع أعجوبة مركّبة اسمها الإنسان ليلقّنها الدرس الرافض للجمود والقائل بوجوب استبدال وجهات النظر، لأن التنازل عن هوى النفس الأمّارة بالسوء أفضل من الاستهانة بالمعبود الملقّب باسم الحقيقة؛ لأن التجربة أثبتت أنّنا كثيراً ما انتفعنا بوجهات نظر الأعداء في تدبير شؤوننا الدنيوية، أكثر مما استعنّا في قضاء حوائجنا بوجهات نظرنا!

ولكن إذا كان تباين وجهات النظر في وسط الجماعة البشرية جنس ثراء، فبأي حجّة يمكن لهذا التباين أن يرتقي درجة في سلّم الخلاف ليتحوّل إلى ما اصطلح على تسميته في أبجدية السياسة بـ«المعارضة»؟ وبصيغة أخرى: هل المعارضة مفهوم معارض حقّاً، أم خطيئة اللغة السياسيّة هي التي نصّبته معارضة ليستجير بحمى ذلك المفهوم الخاطئ الذي يرى في المعارضة ضرباً من عداوة؟

كلمة «معارضة» في بيئتها المعجميّة ليست موقف نفيّ يقوم به طرف ضد طرف آخر خصم، ولكنّها «تقابل»، أو بحرف آخر، مباراة (لسان العرب). والمباراة، كما نعلم، لعبة منافسة أوّل ما تشترط حضور مبدأ النزاهة في اللّعب. والإخلال بهذا المبدأ هو سرّ الريبة التي اعتدناها في العلاقة بين القطبين، وهي العنصر

المهدّد بانهيار الحلف الجمعي. فأين يتجلّى الإخلال بقواعد اللعبة؟

تسفر المباراة عن عطب في حال تغلّب النفع الدنيوي على الحلم الزهدي، أي في حال الانتصار للملكيّة على حساب الحريّة، أو في حال التعبّد في مرحاب السلطة الدنيوية، بدل الانحياز لسلطان الحقيقة الربوبية!

في هذه النقطة تتزعزع أركان العلاقة فيفقد الواجب نحو الضمير هويّته القدسية، ويبطل الكلم المؤهّل لأن يصير جسداً، لينفرط عقد العهد. لا تعود المباراة منافسة نزيهة بين شريكين حميمين جمع بينهما «النفع العام»، ولكنها تنقلب حرباً سريةً في البداية، ثمّ تتطوّر بروح الدسيسة لتصير حرباً معلنةً يرى فيها كل طرفٍ الخصمَ عدوّاً مبيناً. فالظمأ إلى المنفعة يلغي الإحساس بحضور الوطن. وموت الإحساس بالوطن يميت الإحساس بالواجب بشقّيه الدنيوي والديني. في هذا الدرك يحتكم الطرف الأقوى إلى استخدام القمع بحجّة الدفاع عن النفس، في حين يستعير الطرف المقموع خصال ما اصطلح على تسميته في لغة العصر بـ«الآخر». فمن هذا «الآخر» هنا؟

الجواب: إذا قام الطرف الأقوى في المبارزة بإلغاء حقّ الطرف الآخر الأضعف في القول فقد نزع عنه صفة الشراكة (المواطنة)

ليخلع عليه سيماء الضحيّة. والضحيّة وحدها جديرة بحمل لقب «الآخر». لماذا؟

الجواب: لأن الحرمان من البوح بوجهة النظر تدبير خطير لا ينطوي على مصادرة حريّة تعبير الشريك (المواطن) وحسب، ولكنّه يعني مصادرة وجوده ما دمنا قد فرغنا من اليقين القائل بعدم وجود فرق بين اللغة والوجود.

وبما أن السكوت رهين نزع الألسن نهائيّاً، أي رهين الموت، فإن الطرف الأضعف (الذي استعار منذ الآن فصاعداً لقباً مهيباً هو «الآخر») لن يكفّ عن التعبير ما لم يكفّ عن الحياة!

ونبرة التعبير عن وجهة النظر في هذا البُعْد الملتبس لا بدّ أن تبلغ في التطرّف حدّها الأقصى!

والتطرّف، كما نعلم، هو الأب الشرعي لظاهرة الانحراف بكلّ أجناسه: السياسي، والاجتماعي، والديني، والاقتصادي، والأخلاقي!

في هذا البرزخ لا تعود المعارضة صمّام أمانٍ ينفّس عن طاقات الأمّة، كما يصفها الحكيم، ولكنّها تدفع صاحب وجهة النظر للتنصل من حلف السِّلْم ليبحث عن منفذٍ آخر يصلح متنفساً لتصريف الطاقة المكبوتة كما ينقلب حسن النوايا في قلب المريد المجبول بهاجس المباراة إلى هاوية كئيبةٍ تلفظ المسوخ!

المباراة خطيئة الأنظمة الدنيوية، لأن حكمة الإمام الغزالي

تخذلها فتستسلم لمسّ إبليس بالاستكبار، بدل أن تستجيب لنداء الوصايا الأولى التي تنبّه من التفريط في بنود العقد البدْئي المعني بالأمر في أمثولة غوته عن الصوت الذي يبدو نسياً منسياً، ولكن سلطته في النهاية سلطة العدم الذي يرث الأرض ليقول كلمة الختام التي مُنِعَ من قولها طوال المسيرة:

«أن تجاهر بوجهة النظر ذاك عمل شبيه بتحريك البيدق في لعبة شطرنج: البيدق معرّض لأن يهلك، ولكن في هلاكه ضمان كسب الرجولة»!

الخطيئة، إذاً، ليست في المساس ببنود عقدٍ يبدو مبرماً مع البيدق، ولكنّها في المساس ببنود العقد المبرم مع الناموس السماوي القاضي بتنصيب البيدق خليفة الله في الأرض، وتتويج اللسان خليفة الله في الإنسان، لأن الإنسان كما يقال وحده غاية، واللسان في الإنسان وحده حريّة!.

جراحة الواجب(*)

«لا تتشكَّى، لا تُبال، تَصَبَّر، استجب، إتَّضِعْ، إهرع كي تُحِبّ، واضعاً نصب عينيك مع كل هذا، أنك تقف على حافة الأبديّة. هذا هو ما يسمّى: أداء الواجب».

(آمييل)

* * *

«وحده يحيا حرّاً مَنْ يجد السعادة في أداء الواجب».

((شيشرون)

(إلى صاحب الشأن شقيقي في الدم وخلّي في الروح: آلة الكوني)

للبرهنة على حقيقة ما يحدث في ليبيا اليوم أسمح لنفسي بسرد سيرة تصلح أمثولة: إنسانٌ وجد نفسه بعد اندلاع الأحداث منقطعاً

(*) نُشِر هذا المقال في صحيفة «لوموند دبلوماتيك» الفرنسيّة في شهر يوليو 2011م.

في بلد مجاور هو تونس برفقة عائلته. ولم يجد ما يروي به الظمأ لأن يفعل شيئاً ينصر به ثورة غسل العار إلا الإنفاق على علاج جرحى الثوار المهرَّبين عبر الحدود إلى تونس فراراً من مستشفيات الداخل حيث دأب زبانية النظام على تصفية جرحى الثوار بدم بارد.ن ولكن بذل المال الذي يَسَّرَ له العناية بجرحى الحقيقة كرجال أعمال لم يكن في نظره عملاً كافياً، سيّما إذا علمنا أن عَدْوَى الافتتان بالقتال (التي لمسها من خلال علاقته بالجرحى وبالثوار المشرفين على مرافقة هؤلاء) قد انتقلت إليه، لأنهم كانوا يلفظون الأنفاس (كما رآهم) وهم سعداء، بل في ذروة ذلك الوَجْد الذي أضاعه الليبيون منذ وجدوا أنفسهم رهينة نظام غَرَّبهم عن أنفسهم قبل أن يُغرّبهم عن الوطن، وعن العالم. كان هذا الرجل يتصل بي من حين لآخر لاستقصاء أنباء الحرب وتبادل الرأي حول ما يحدث. وقد اشتكى لي في كلّ مرّة بروح المرارة عن تأخّر الخلاص، لأن بقاء الكابوس أمداً أطول لن يعني في رأيه إلا سقوط المزيد من القرابين. وكنت أحاول في كلّ مرّة أن أبحث له عن عزاء باللجوء إلى منطق الأشياء الذي علّمنا أن كلمة القدر حكم نافذ المفعول طال الزمن أم قصر. ولكنه لم يقتنع. وها هو يتّصل بي منذ أسابيع ليقول لي أنه قرّر أن يكون سعيداً أيضاً كجرحى الثوار، وهو ما لن يحدث دون التسلل إلى الداخل والالتحاق بالجبهة!

وعندما قلت له أن بذل المال في سبيل علاج جرحى الحقيقة أيضاً جبهة، سخر مني قائلاً أنه حاول مراراً أن يقنع نفسه بهذه الذّريعة، ولكن الأعجوبة التي استودعها الرّب قلب الإنسان لتكون له خليفةً والمسماة ضميراً رفضت هذه الحُجَّة، فلم يبق له إلا أن يواجه الحقيقة إذا شاء أن يذوق طعم الفردوس الذي رآه على وجوه وجرحى الحقيقة وهم يلفظون أنفاسهم الأخيرة: وهو فردوس مشروط بالوقوف بالبندقية في حرم الجبهة!

رَجَوْتُه أن يُمهلني يوماً لأفكّر. طلبتُ مهلة لأنه لم يكن لي حميماً فحسب، ولكنه كان لي دوماً قريناً روحياً هو أقرب لنفسي من نفسي طوال تجربة الأعوام والأعوام، ولم يكن يسيراً أن أُراهن بإضاعته بين يوم وليلة. خرجتُ في طلب الوحي إلى حقول الألب القاسية.

استجرت بالطبيعة في استجداء الوصية لأن هذه الأم الحكيمة لم تخذلني يوماً. هناك في رحابها اللامبالية، ووجومها الصارم، بُعثت من قيعان الذاكرة وصية المعلم «كانط» التي استهوتني دوماً، ولكني نسيتها كما يليق أن يحدث مع كل التمائم التي نريد لها أن تسري في دمنا: «نحن لا نأتي إلى هذه الدنيا لكي ننال السعادة، ولكننا نأتي إلى هذه الدنيا لكي نؤدي الواجب!».

الواجب!

هذه هي الحلقة المفقودة في سيرة السعادة. هذه هي كلمة السرّ

المؤهلة لفتح قمقم الكنز. هذه هي نبوة الأجيال المغذيّة لطقس جسيم هو: الإيمان!

عدت لأحدثه بوصيّة الطبيعة التي جرت على لسان مريدها الحكيم، ولكني اكتشفت أن الواجب يقضي أن أنفخ في الرسالة من أنفاسي كي أُلبسها قناع الإقناع. قلت له أن هذا يعني أن السعادة بلا أداء الواجب شقاء، كما أن التضحية بالسعادة في سبيل الواجب ذروة السعادة!

لقد راق له التأويل كعادته دائماً عندما نجلس لنمارس متعة الحديث عملاً بوصية إمام الأنبياء أفلاطون الذي لم يرَ يوماً سعادة تعادل سعادة محادثته الصديق. راق له التأويل لأنه كان يجد عسراً في ترجمة أفكاره إلى اللغة كعادة كل البسطاء الذين ألهمتهم العناية الإلهية حكمة، ولكن أعجزتهم عقدة اللسان.

تحدثنا طويلاً حول الواجب قبل أن يعلن لي في اليوم التالي موعد الخروج (exodus): موعد الخروج لا مِنْ بلدٍ إلى بلد آخر كما كان زمن الانحطاط، بل الخروج من ديار المنفى لاستعادة الوطن من المنفى! الخروج (بل الهجرة) من قمقم الأنانية إلى فردوس الحرية دون أن أعرف تحديداً عمّا إذا كانت هذه الحرية هي حرية أداء الواجب، أم الحرية في حدودها القصوى التي رآها المعلم الجنس الأسمى للحرية: الموت!

لقد وعدني أن يتصل بي من حرم الجبهة، ولكن الأسابيع

مضت دون أن أعلم عن مصيره شيئاً. فهل جنيتُ عليه بمباركة مسعاه؟

الواقع أني جنيت على نفسي (إذا كان الذهاب لنيل الحرية جناية)، لأن من سيفقد قلبه في هذه التجربة هو أنا إذا حدث مكروه، أما هو فلن يفقد سوى قيده. لن يفقد سوى إحساسه بعار التخاذل في أداء أقدس صلوات المخلوق البشري: الواجب!

لن يفقد سوى مهانة الدخول إلى بيته الذي حرّره الآخرون بالإنابة بدل أن يحرّره بيده! لن يفقد سوى ذُلّ العيش في وطن المستقبل الذي تلقّاه هِبَةً من أيدي الأغيار بدل أن يستعيده بيده من قبضة التنّين. فإذا قررت له الأقدار ألاّ يعود فيكفيه أنه لم يتحرّر فقط، ولكنه حرّر أيضاً! وأولئك الذين يحرّرون الأوطان هم روح الأوطان، لا الأحياء الذين يسكنون الأوطان.

لهذا السبب صار الشهداء الأمة الوحيدة التي يموت أبناؤها سعداء!

فهل كنت لأجرؤ على سرد هذه السيرة لو لم تكن تجربة قريني الحميم مجرد نموذج لما يحدث في ليبيا اليوم؟

وها هم الأبطال يستبخسون أرواحهم لا طلباً لثأر مباح شرعاً، ولا لرد اعتبار مفقود فحسب، ولكن للعودة من رحلة ذلك الاغتراب المميت الملازم لكل طغيان. ففي ظل نظام تغترب فيه القِيَم، ويغترب الوطن، يغترب الإنسان الذي يعبد الوطن، يغترب

الإيمان الذي لا يحيا خارج قلب الإنسان الذي يعبد الوطن، تغترب الحقيقة التي لم تكن يوماً سوى الوجه الآخر للحرية كفريسة أولى في جملة الفرائس التي تسقط في جوف تنّين الطغيان. في ظلّ هذا البعبع تغترب حتى الطبيعة لتغترب من بعدها السماء عن نفسها!

لقد تنبأ المخيال الشعبي في ليبيا بحلول هذه البليّة قائلاً أنّ يوماً سوف يأتي براعي أغنامٍ ليحكم هذا الوطن الشقيّ لأربعين عاماً! تندّر الناس بالنبوءة في البدايات دون أن يصدّقوا. وعندما طال أمد الكابوس انتظروا. وعندما لم يأت الخلاص صبروا. وعندما تنزَّلَتْ على رؤوسهم البلايا غفروا. وعندما حلّ الميعاد الذي انتظروه طويلاً يئسوا. يئسوا لأنهم لم يصدقوا أن رسالة القدر يمكن أن تخطئ فتمدّ من الرقم السحري الوارد في النبوءة. وكان عليهم أن يكتشفوا أن للطغيان امتياز يُجيز له أن يتمرّد على مشيئة ربّ النبوءات نفسه. وها هو الراعي يأبَى أن يحذو حذو كاهن الأجيال «سُطيح» فيهجع ليموت امتثالاً للمشيئة الخافية. لحظتها أيقن القوم بوجود خطأ في الكون فأخذوا على عاتقهم وِزْر تقويم الأمر. انتفضوا لأنهم أدركوا أنّهم كانوا طوال المهلة الجنونية (الأربعة عقود) ضحيّة أكذوبة. ضحية رسول زور. ضحيّة مسيح دجّال، لا مسيح الخلاص. سنّوا الأنصال ليستأصلوا الورم الخبيث الذي افترس أبدانهم لاثنتين وأربعين عاماً. كان تدخّلاً جراحياً

مميتاً، لأنّ خلعة القدر التي تلبّستهم تستدعي سلخ الجلد عن الجسد لتحقيق الخلاص. ولكنهم لم يأبهوا. وها نحن نراهم ما زالوا في الساحات وهم ينهمكون في استخدام أنصالهم الجنونية لإنجاز تلك الجراحة التاريخية!

ها نحن نأتي على ذكر صاحب الجلالة **التاريخ** الذي قال عنه الحكيم (رُوسّو) أنه سيغترب عن نفسه أيضاً فيما لو خلا من الحروب، ومن الكيد، ومن الطغاة!

اللقاء مع جريدة الشروق المصريّة

(لأديب ليبيا الأهم إبراهيم الكوني اثنان وسبعون كتاباً، توزعت ما بين الروايات والنصوص النثرية والأعمال الفكرية والنقدية، وأربعون عاماً من المنفى، الإجباري، كما يؤكد، وعلاقة ملتبسة مع الإبداع، خصوصاً إبداع الصحراء، وأخرى مع السلطة والنظام الليبي.

من هناك، من سويسرا، التي تبعد كثيراً عن وطنه ليبيا، ولا يشبه أناسها، في شيء، قبائل الأمازيغ التي ينتمي إليها الكوني، انتماء جر عليه مرارات، تحدثنا إلى الكاتب عبر الهاتف والبريد الإلكتروني، ووصلتنا عبر الفاكس ردوده، بل أفكاره، مكتوبة بخط يده، عن الثورة من تونس إلى مصر إلى ليبيا، بما يميز كل منها عن الأخرى، وعن الكتابة، وعن العروبة والمواطنة والاغتراب، وعن التطاول والسب والقذف، في حوار اختص به «الشروق»، بعد أن أخرجته التطورات الأخيرة، التي تشهدها بلاده عن صمته، خاصة فيما يتعلق بالسياسة، وإلى نص الحوار):

*** هذه الأيام الثورات العربية هي الحديث والحدث الرئيسي: كيف تلقيت نبأ الشرارة الأولى التي بدأت من تونس؟**

- سؤالك الافتتاحي هذا يذكرني بالسؤال الاختتامي الذي وجهته لي الصحفية القائمة على أمر القسم الثقافي بأهم صحف سويسرا الألمانية وهي «نوييه زورخر زايتونغ» منذ أسابيع عندما استفهمت عما إذا كنت أنوى معالجة ظاهرة الثورات العربية بعمل روائي، فقلت إنني (إذا قررت أن أفعل) فلن أذهب لمعاندة النتيجة على طريقة المؤرخ، ولكنني سأرحل إلى الجذور، إلى السبب، إلى «البوعزيزى»، الذي وصفته بذلك اللقب الذي استعارته بعد ذلك وسائل الإعلام الأوروبية، وهو: «البوعزيزى: مسيح هذا الزمان» ليقيني بأن صليب هذا الرجل هو الذي أشعل فتيل الحريق الذي زعزع العالم.

وإذا كنت قد عشت الحدث كما عاشه الكل، فإنه لم يكن مفاجئاً بالنسبة لي، لأن الحدس بما سيحدث كان لي هاجسا في الثلاث سنوات الأخيرة. وقد تحول الاشمئزاز من حال الأنظمة العربية إلى كابوس وجودي ضاعف فينا داء «الماليخوليا» مما يقطع بحساسية الروح المبدعة التي كثيراً ما ترتقي إلى مستوى النبوءة. وهو ما يبرهن على صواب نظرية ابن خلدون عن النبوة.

*** هل توقعت أن يكون للثورات هذا الامتداد وصولاً إلى ليبيا خاصة؟**

ـ كنت على يقين أن الحريق سيمتد إلى ليبيا لا لأن حديدية القبضة لم تكن يوماً للأنظمة الشمولية حصانة وحسب، ولكن بسبب استهانة النظام بحقيقة الإنسان الليبي التي بلغت الذروة في الاستهتار بدفعه إلى اليأس. واليأس، كما نعلم، هو القشة القادرة دوماً على قصم ظهر البعير. فالإنسان الليبي أُخضع لأعسر أجناس الامتحان، ولكنه صبر برغم ذلك ففُسّر صبره ذلاً، الإنسان الليبي تسامح كما لم يتسامح شعب، ولكن تسامحه فسر غفلة. الإنسان الليبي غفر كما لم يغفر في التاريخ شعب، وفسّر غفرانه ضعفاً. ولهذا السبب استطاع هذا الشعب أن يلقن العالم درساً لا ينسى عندما انتفض. استطاع أن يلقن العالم درساً تاريخياً لأنه الشعب الوحيد الذي خرج ليعبر عن نفاد صبره بأيد خاوية، وصدور عارية ليواجه آخر ما توصلت إليه التقنية الحربية من جنون.

لقد عرف العالم ثورات كثيرة، ولكن ما يميز هذه الثورات (من إنجليزية وفرنسية وروسية) عن الثورة في ليبيا هو طبيعتها المسلحة، في حين يستطيع الليبيون أن يتباهوا بطبيعة ثورتهم السلمية. ولهذا كان الثمن المدفوع أفدح إذا ما قورن بالثورتين المصرية والتونسية، لأن طبيعة النظام الذي لم يعتد سماع صوت الرأي المخالف هي التي فرضت على هذه الثورة التحول إلى مسلحة بسبب وحشية القمع بالذات.

لقد جاهرت بالقول فى ليبيا مراراً، بأن الاختلاف في الرأي

ليس معارضة، كما أن المعارضة ليست عداوة. وقد عبرت عن هذا الرأي بمقال في جريدة «أويا» بطلب من نجل القذافي سيف الإسلام، كما عبرت عن هذه القناعة للقذافي شخصياً مراراً، ولكن بلا جدوى. ولهذا السبب رفضت المشاركة في «لجنة المصالحة»، التي عرضت على من قبل أحد الأعيان ليقيني بأن الأوان قد فات.

*** ما رأيك في التدخل العسكري بليبيا؟ هل هو في صالحها؟ وهل تتوقع أن يسفر عن احتلال؟**

ـ يقيناً نحن لسنا سعداء باستعانة المجتمع الدولي بالقوة العسكرية لقمع حاكم يقمع شعبه الأعزل، ولن نكون سعداء أيضاً لأن وطننا الذي شئنا له الخلاص هو الذي يُقصف اليوم، ولكن الليبيين لم يستجيروا بالمجتمع الدولي إلاّ بعد أن استنفدوا الحيل لإيقاف نزيف الدم. أما الاحتلال ففزاعة يتشدق بها النظام لإرهاب الليبيين، لأننا لن نرضى باستبدال هيمنة بهيمنة أخرى.

*** عندما يتلقى أديب في منفاه الاختياري أنباء كالتي تجرى في ليبيا الآن، ما الذي يُغذّى لديه شعور الانتماء إلى الوطن، أم الاغتراب؟**

ـ اسمحي لي أن أصحح لشخصك النبيل أن منفاي لم يكن اختيارياً كما يظن الكثيرون. فهذا الإنسان الذي تحاورينه اليوم كان بالأمس البعيد أول إنسان يتعرض لجور النظام. فقد اختلفت مع

رأس النظام في أول مؤتمر صحفي عالمي يعقده بعد انقلاب 1969م، وكان دور الانتلجنسيا في المجتمع الجديد هو جوهر الخلاف. وبرغم استنكار أن يكون للمثقف دور في هذا المجتمع إلا أن جدلي مع رئيس مجلس قيادة الثورة آنذاك انتهى بوعد عن عقد ندوة للنقاش. وقد انعقدت هذه الندوة بالفعل في بدايات عام 1970م لا لتبحث دور المثقف في مجتمع الثورة، ولكن لتجس نبض الاتجاهات السياسية والحزبية والعقائدية للنخبة، فكان أن اختلفت مع القذافي في جدل عنيف كان كفيلاً بوضعي في قائمة الأجهزة السوداء إلى الأبد، مما اضطرني للفرار إلى تونس.

ومن تونس إلى موسكو حيث التحقت بالدراسة بمعهد «غوركى» للأدب العالمي بمنحة من اتحاد الكتاب السوفيات. وكنت أجازف بزيارة ليبيا بين الفينة والأخرى برغم المطاردة.

وكانت العناية الإلهية وحدها هي التي أجارتني، لأن أوامر الاعتقال كانت تصدر بحقي في كل مرة، وكان رجال الأجهزة يأتون إلى الفندق بعد مغادرتي بيوم فقط كما حدثني صاحب الفندق، الذي اعتدت الإقامة فيه مع بعض زملائي الأدباء.

حدث هذا ثلاث مرات. أما الذروة فقد حدثت يوم أقبل رئيس الجزائر السابق هوارى بومدين إلى القذافي ليحرضه على تصفيتي بعد أن قرأ كتابي «ثورات الصحراء الكبرى» الذي رأى فيه خطراً، على نظام البلدين السياسي، وهو تحريض كانت له نتائج خطيرة

تالياً ما زلت أعاني من مكيدته إلى اليوم. كما لا يفوتني هنا أيضاً أن أشير إلى حقيقة مهمة هي مصادرة كتابي «نقد الفكر الثوري» الصادر عام 1970م، ليكون أول مؤلف يحرق بعد حركة 1969، ليتوالى تحريم كتبي من التداول تباعاً.

أما إذا كان النظام قد هادنني في مراحل تاريخية تالية، فلم يفعل ذلك إلا بعد أن برهنت له التجربة بأنني لست مريد سلطة في يوم من الأيام، سيما بعد أن عرضت على شخصي أرفع المناصب السياسية والثقافية، ولكنني رفضتها جميعاً.

وقد اعترف لي أحد أعضاء مجلس قيادة الثورة منذ أعوام قائلاً: إنهم كانوا يحسبونني مريداً خطيراً للسلطة ولم يكتشفوا إلا أخيراً أن نشاطي كله لم يكن سوى دفاع عن النفس!

أما سؤالك عما يتغذى عليه الانتماء في مثل هذه اللحظات التاريخية فهو إحساس مركب يضاعف الاغتراب لأن الاغتراب صار هو الوطن منذ زمن بعيد جداً، سيما بالنسبة لذلك الإنسان الذي شهد بفضل العناية الإلهية سلسلة من الثورات زعزعت العصر الحديث كله.

فقد عشت الزمن الملكي لأشهد نهايته فى 1969م، وعشت مجد الاتحاد السوفياتي لأشهد نهايته عام 1989. وعشت مجد حلف وارسو عام 1978م لأشهد ثورة التضامن عام 1980م. وها هي الأقدار تمهلني حتى أشهد خلاص العالم العربي بثورات عام

2011، فالإحساس الدرامي بالاغتراب قرين لثراء التجربة الدنيوية دوماً. فإذا كان ذلك لأهل الدنيا استثناء، فإنه لأهل الإبداع قاعدة. لأن ينابيع الإبداع لا تستعير أصالتها من الإحساس بالانتماء إلى الأوطان بقدر ما تتأجج طاقتها بالانتماء إلى الاغتراب إلى ذلك الحدّ الذي ينقلب فيه الاغتراب وطناً. أي عندما يتحول الوطن قيمة، أو رمزاً، أو استعارة، مجبولة بأنفاس الاغتراب، لأن لا إبداع حقيقياً في النهاية بدون وجود بعد ميتافيزيقي نسميه هوية اغترابية.

*** هل الثورات مما يمكن تطويعه للكتابة؟**

ـ الثورات هي تلك الضرورة التي لا يحق لنا أن نعول عليها مثلها في ذلك مثل الفن تماماً. وهنا تكمن المفارقة أو فلنقل التراجيديا. لقد عبّر دوستويفسكى عن روح الخطيئة الكامنة فى الثورة بوصفها المعادل الاستعاري لتمرّد إمام الشرور ضد مشيئة الرب. كما عبر ألبيركامو عن يأسه من الثورة في عبارته الشهيرة: «كلنا نبدأ بطلب العدالة، ولكننا ننتهي بتنظيم جهاز للشرطة»! وهو ما عشناه، وعاشته الإنسانية، في الثورات قاطبة.

وهو ما لا يعنى بالطبع الاستسلام لوصية: «دع الأشياء تأخذ مجراها»، لأن السر لا يكمن في الخبز وحده، ولكنه يكمن في الحرية التي تشترط القرابين. ولهذا فإننا لا نكتب عن الثورات، ولكننا نرصد ظلال الثورات. أي الخيبة الملازمة لفعل الثورات.

*** أربعون عاماً خارج الوطن، وأربعون بالتوازي من الكتابة عن الصحراء. أين ملامح الوطن الأخرى وبقية تضاريسه؟**

ـ كم يؤسفني، بل ويخجلني، جهل الناس بقوانين الأدب! فأن توجد الصحراء يعنى بديهياً حضور كل الأوطان، بل وحضور الدنيا! هذا يعنى أن على الناس أن يعلموا مرة واحدة وإلى الأبد أنني لا أكتب عن الصحراء كصحراء، ولكنني أكتب عن الصحراء كاستعارة للوجود الإنساني بأسره. كما أنني لا أكتب عن الطوارق كطوارق، ولكن هذه الأمة ليست في كل أعمالي سوى النموذج الذي يمثل الإنسانية. ونقاد أوروبا وأمريكا واليابان اكتشفوا هذه الحقيقة في أعمالي منذ عشرات الأعوام، ولذلك السبب احتفوا بها، لأنها استجابة لناموس الإبداع، في حين ظل العرب يتساءلون عن سر هذا الاحتفاء جهلاً بقوانين الأدب أو ربما تجاهلاً لهذه القوانين لا أدري. ولهذا فإن ملامح الوطن الأخرى حاضرة بقوة في صحرائي الكبرى الأخرى التي لم تكن يوماً صحراء، ولكنها صحراء الوجود. هذا الوجود الذي لم يكن سوى صحراء بغياب الروح (أو فلنقل ببؤس الروح)، كما لم تكن الصحراء كطبيعة سوى فردوس بحضور هذه الروح، أو بالأصح، بثراء الروح.

*** انحيازك لقبائل الأمازيغ أو الطوارق بحكم الانتماء: هل اقتسم انتماؤك لليبيا كجزء من الوطن العربي خاصة أنك تضررت سلبياً من ذلك؟**

ـ ليكن معلوماً لديك ولدى كل المتشدقين بالعروبة أن الأمازيغ أو الطوارق ليسوا قبائل، ولكنّهم أمة عظيمة مثلهم مثل العرب والروم والفرس كما يصفهم ابن خلدون حرفياً في تاريخه. ولو لم يكونوا كذلك لما استطاعوا أن ينقذوا سلطان العرب فى الأندلس على يد سليل الطوارق يوسف بن تاشفين، بل ولما استطاع العرب أن يطأوا أرض الأندلس التي يتغنون بها إلى اليوم كفردوس مفقود لو لم يكن لهم سليل البربر طارق بن زياد قائداً إلى تلك الديار. ولولا هذه الأمّة ذات التاريخ المجيد التي روى سيرتها أبو التاريخ هيردوت قبل أن يروى هذه السيرة ابن خلدون لما استطاع العرب اليوم أن يتداولوا سر لغتهم ذاتها، لأن «لسان العرب» مرجع من تأليف ابن منظور الطرابلسي (قاضى طرابلس) ذي الأصول البربرية، أو الأمازيغية. أردت أن أقول إن العروبة لا يجب أن تظل مفهوماً قائماً على العرق كما أراد لها قوميو العصر الحديث، ولكنها يجب أن تبقى أفقاً ثقافياً مفتوحاً على ثقافات الأعراق الأخرى، كما كانت يوماً عندما بلغت الحضارة العربية ذروة مجدها بفضل هذه العقلية بالذات. وعلّ هذه الروح الشوفينية المنكرة هي أهم نقاط خلافي التاريخي مع القذافي منذ أول يوم، كما كان أحد أهم أسباب كل الملاحقات من قبل النظام. كما كانت هذه النقطة حجر الزاوية في وجهة نظر لم أتنازل عنها، ولن أتنازل عنها ليقيني بأن إلغاء هوية الآخر إنما يعنى إلغاء وجوده فعلياً.

ولم أخش البطش في ذروة أعوام البطش من أن أعبر للرجل عن خطأ هذه النزعة مراراً. والمأساة أنها نزعة ليست حكراً على القذافي أو على نظيره بومدين، ولكنها نزعة سائدة في عالمنا العربي لا على مستوى ساسة يبيحون لأنفسهم التطاول في مجاهل الفكر وحسب، ولكن على مستوى أئمة الثقافة وروادها المخولين بالتنظير للتسامح العرقي والتعايش بين الثقافات على غرار الدرس الرائع الذي تقدمه لنا دولة صغيرة في أوروبا هي سويسرا.

وبدل أن أكسب أدبياً بسبب هذه الازدواجية اعترف لك بأنني خسرت كثيراً في وقت يجب أن أكسب، لأن ازدواج الهوية هو ثراء في حقيقته كما عاملني السويسريون مثلاً عندما جاهروا بانتمائي إلى سويسرا يوم منحوني هويتهم. هذا في حين صار انتمائي إلى أقلية عرقية في ليبيا سببا لضغائن مخجلة بدأت في أوساط الليبيين الثقافية قبل أن تتفاقم لتتحول اضطهاداً علنياً في كثير من بلاد العرب. وقد حيرتني هذه العداوة المجانية طويلاً قبل أن أجد لها المبرر البشري ولا أقول المبرر الأخلاقي. فليبيا وطن قدر له أن يكون مصادراً، أو فلنقل مغترباً، في الخارطة الثقافية العربية لسببين: أولهما تاريخي لعب فيه الاستعمار الإيطالي دوراً أساسياً من خلال العزلة القاتلة التي فرضها على البلاد. وثانيهما سياسي لعب فيه النظام الحالي دوراً لا يقل سوءاً عن عمل الاستعمار الإيطالي.

ولهذا السبب فإن من الطبيعي أن تستهجن العقلية الشوفينية ظهور موهبة أدبية من بيئة غير معترف بها أساساً كالبيئة الصحراوية، فكيف إذا أضيف إلى هذه «الخطيئة» انتماء هذه الموهبة إلى وطن مغيب عن العالم هو ليبيا؟ وما آلمني دائماً في هذا الاضطهاد ليس في طبيعته العمياء، التي اعتدنا حضورها في الأوساط الثقافية إجمالاً، ولكن في أن يصدر بالأساس لا من العرب العاربة الذين لم أجد في محافلهم إلا الإكبار (أبناء الجزيرة العربية أساساً)، ولكن في أن يصدر من العرب المستعربة غير المعنيين أساساً بحقيقة العروبة التي يدّعون الحرص على مستقبلها، ولا يدرون أنهم (وربما يدرون فى قرارة أنفسهم) أنهم أكثر من أساء إليها!

ولهذا من المحزن أن تستعملي كلمة "انحياز" فى التعبير عن التزامي بهموم أهلي لا لقدرتي في أن أحقق لهم السعادة، ولكن لأؤدي نحوهم واجباً أخذته على عاتقي رسالة حياة أو موت منذ الصبا المبكر، لا لأنهم أقلية مضطهدة فحسب، ولكن لأنهم قوم يحملون ثقافة عريقة مهددة بالانقراض برغم حقيقتهم كأصحاب أرض أصليين!

وعندما أفعل ذلك فلا انتصر لقوانين الواجب الأخلاقي، ولكن لأنتصر لأبسط قوانين الأدب التي تحث المريد على أن يكتب عما يعرف! فهل بلّغت؟

*** أعمالك الأخيرة عن البحر والماء كـ«ديوان البر والبحر» و«في مديح مولانا الماء» وملحمة حوض المتوسط «الأخلاف والأسلاف»، هل كانت معادلاً موضوعياً لملحمة الصحراء الطويلة، أم مجرد تحد لمن أشاعوا أنك سجين الصحراء؟**

ـ وهل نستطيع أن نكتب رواية دون التحلي بروح التحدي؟ هذا يعنى أن الروائي لا يكتب عن المكان بقدر ما يكتب عن الإنسان الذي يسكن المكان.

نستطيع أن نستخدم الحلم في ابتداع الأمكنة، ولكن الإنسان هو اللغز الذي كان موضوع الأدب منذ الأزل. ومدى التعبير عن هوية هذا اللغز هو ما يميز عبقرية هذا المبدع عن موهبة ذاك. ولهذا فإن الأهم من المكان الذي نسكنه هو المكان الذي يسكننا. هذا على مستوى صنع الدراما. أما على المستوى الجمالي فإن الأنبل من المكان الذي يؤكد له حضوراً في الطبيعة، هو المكان المتخيل المجبول بروح الحلم. ولذلك لا نبالي كثيراً بالأمكنة الطبيعية فنعبرها ولا نتوقف عندها إلا عندما يقدمها الفن، لأنه وحده يكشف لنا فيها بعدها الماورائى، الذي يستهوينا. هنا تستوي كل الأمكنة سواء أكانت صحراءً أم بحراً، جبلاً أم سهلاً، مدينةً أم ريفاً، ويعلو شأن القدرة على تحويلها رمزاً أو استعارة.

*** «نقد الفكر الثوري»، «الورم»، «من أنت أيها الملك؟» وغيرها من أعمالك التي تحمل بعداً تثويرياً وإدانات واضحة ومستترة**

للقمع والاستبداد. للأسف لم يمنع من اتهامك بالقرب من السلطة في ليبيا. صف لنا هذه العلاقة الملتبسة مع النظام الليبي؟

ـ ألا تظنين أنك تستخدمين تعبيراً غامضاً عندما تقولين: «اتهامك بالقرب من النظام؟» ماذا يعني «القرب من النظام» بالضبط؟ هل قمت بتولي منصب في هذا النظام؟ هل نلت منه حظوة أو امتيازاً لم ينله غيري من الأدباء؟ ألم يشهد لي التاريخ بكوني أول ضحية لهذا النظام؟ ألم أكن من عاش اضطهاده منذ 1969 كما تشهد الوثائق وشهود العيان؟ ألم يكن كتابي «نقد الفكر الثوري» أول كتاب يحرق بعد الانقلاب عام 1970م؟ ألم تصادر كتبي من التداول منذ ذلك التاريخ إلى اليوم؟ أليس مفارقة أن يتهمني بالقرب من النظام أولئك الذين كانوا يوماً أقرب منّي للنظام، بل وكانوا جزءا منه، لمجرّد أنهم اختلفوا معه تالياً ليدّعوا الوصاية على المعارضة في الخارج وهم في مأمن من بطش النظام؟ أليس مفارقة أيضاً أن يتجاهل هؤلاء المجرمين الحقيقيّين، الذين يتولّون أرفع المناصب ليمارسوا الفساد علناً، ولا يكتفون بكل الرذائل فيستغلوا سلطتهم ليكيدوا للشرفاء (كما فعلوا معي طوال هذه الأعوام) ثم ينبري هؤلاء برجم الشرفاء، الذين ضحّوا ببحبوحة العيش في سبيل إعلاء رسالة الوطن وإنقاذه من التغييب والتغريب والمصادرة عبر عقود وعقود، دون أن يقدم هؤلاء شيئاً

سوى الشتائم والحقد وحبك مكائد الزور ليشتروا بالأكاذيب فشلهم وخيباتهم؟

لست في حاجة للدفاع عن نفسي لأن سيرتي (التي ستشهد النور قريبا إذا أمهلني القدر) هي وثيقتي الدنيوية المدعومة بالحقائق.

أمّا أعمالي وآثاري الأدبية، التي توّجها الغرب والشرق بأرفع الجوائز والأوسمة فهي الشهادة التي تترجم حقيقتي كضمير لليبيا في زمن اغترابها الكبير.

وإذا كان صاحب النظام قد تسامح معي، أو احترمني، فهذا ليس خطيئتي، برغم أنه لم يفعل ذلك من باب التكفير عن خطاياه ضدي، لأنه لم يتسامح معي إلا بعد أن مكنتني العناية الإلهية من مكانة دولية تباهت بها سويسرا، فكيف لا تعترف بها ليبيا سواء أكانت نظاماً، أم أهلاً؟

ولهذا فإن من يتهمني بخرافة «القرب من النظام» لمجرد أن نظاماً اعترف بعمل المبدع كمن يتهم شيشرون بالقرب من نظام يوليوس قيصر لمجرد أن الأخير خرج لاستقباله عائداً من معسكر خصمه اللدود «بومبيوس» حافياً، وتشبث بلجام الجواد كي يعينه على النزول إكباراً لم يشرف به يوليوس قيصر أحداً أو كمن ينكر على سلطان العالم القديم الإسكندر الأكبر أن يقول: «لو لم أكن الإسكندر الأكبر لفضلت أن أكون ديوغين الكلبي»، أو كمن يتهم

شولوخوف بالاشتراك فى ارتكاب جرائم لمجرد أن ستالين زاره فى بيته ليقدم له فروض الإكبار، أو كمن يتهم إمام الفلسفة في القرن العشرين «هايدغر» بالعار لمجرد أن هتلر اختاره من دون كل الكفاءات العلمية ليترأس جامعة فرايبورغ إكباراً لفكره!

المقابلة مع «بوليتيكا» البولندية و«بيرنر زايتونغ» السويسريّة والمنشورة بالعربية بـ «دبي الثقافيّة»(*)

(استطاع الروائي الليبي إبراهيم الكوني، عبر أكثر من 40 عمل روائي، ومثلها من الكتب والدراسات، أن يلفت انتباه العالم إلى الطاقة الروحية الهائلة التي تكتنزها الصحراء الليبية الشاسعة، هذه الصحراء التي ما زال يقطنها، ويتنقل بين أرجائها شعب الطوارق، الذي يعد واحداً من أقدم الشعوب في العالم، وإليه تُعزى أصول الحضارات المصرية والعراقية والكنعانية كما تؤكد الدراسات التاريخية، والآثارية، وعلم اللغة المقارن.

حيث إن أسس التكوين اللغوي الذي تتداوله شعوب هذه المنطقة وما جاورها، قد تشكل أولاً ضمن ربوع هذه الصحراء على يد سكانها الأوائل، أجداد الطوارق الحاليين، في هذا الحوار الذي أجري مع الروائي إبراهيم الكوني، وينشر في دبي الثقافية

(*) المقابلة المنشورة بجريدة «بوليتيكا» البولندية (بالبولندية) و«بيرنرزايتونغ السويسريّة» (بالألمانية) المنشورة بالعربية بمجلّة «دبي الثقافيّة» مارس 2011م.

بالتزامن مع مجلتي «بوليتيكا» البولونية، وبيرنر زايتونغ السويسرية، يتم تسليط الضوء على أعمال الكوني من زاوية الأحداث المتسارعة التي تجري فصولها في المنطقة العربية، إذ لأول مرة في التاريخ الحديث ينتبه العالم إلى العرب بوصفهم صنّاع للتاريخ، وقد تناول الكوني في هذا الحوار علاقة الأمّة الطاغية، وشهوة السلطة، وأجاب عن الكثير من التساؤلات الملحّة التي فرضت نفسها على المشهد الثقافي والفكري في هذه المنطقة والعالم بأسره).

(التحرير)

*** في روايتكم «الورم» 2007م يسعى الطاغية للاحتفاظ بالسلطة المتمثّلة في تلك الخلعة الميتافيزيقية التي تلقّاها هديةً من شخصية مجهولة الهوية هي الزعيم الذي لم يحدث أن رآه أحد، ولكنّ الهوس بالخلعة ينقلب عملاً مأساوياً، لأن هذه السترة تلتحم بجلد المريد فيستحيل تنفيذ الأمر القاضي باسترجاعها دون سلخ جلد هذا المريد. ألا يبدو القذّافي في خطابه الشهير نموذجاً مرادفاً تماماً لأسطورتكم عن السلطة في هذه الرواية؟**

ـ الاسم العربي للرواية هو: «الورم» وقد تمَّ تحريره من قبل دار النشر السويسرية إلى عنوان «الخلعة» Das Herrscherkleid أثناء غيابي ودون استشارتي كما سقط استشهاد في غاية الأهمية من

الترجمة الألمانية، مستعار من الكتاب المقدّس (رسالة يوحنّا الاولى 2:15) التي تقول: «لا تحبّوا العالم، ولا الأشياء التي في العالم. إنْ أحبَّ أحدٌ العالم فليست فيه محبّة الله».

وهي وصيّة تعبّر بعمق عن خطورة الخطوة الأولى المؤدّية إلى عبادة السلطة واتخاذها ربّاً بديلاً لربّ السماوات والأرض. فإذا كان الحبّ هو مقياس النشاط الإنساني على الأرض في بُعْدِه الأخلاقي، فإن الضلال يبدأ من استبدال محبّة الربّ بحبّ الأشياء التي تأتي السلطة على رأس قائمتها باعتبار غريزة التملّك طبيعة ثانية في الإنسان. من هنا كان الزهد أوّل شرط في طريق الاستقامة الأخلاقية، أو ما اصطلح على تسميته بالفضيلة. بيد أنّ إرادة السلطة مارد لا يُستهان به بسبب طبيعة الامتلاك في الإنسان فيبدأ الصراع الذي لا يلبث أن يكتمل في فصول دراميّة لا بدّ أن تعلن عن جشعها المميت باحتراف الخطيئة، بل وباستمراء ممارسة هذه الخطيئة لأنّ النزعة اللاأخلاقية في الامتلاك سوف تفرض نفسها. وبما أن الشهوة إلى هذه الغنيمة لا تعرف التوقّف عند حدّ، فإنّ مريدها لا يقنع إلاّ بالاستيلاء على صلاحيات الربّ. من هنا فإن الرواية ليست أمثولة أخلاقيّة، أو وثيقة فلسفية، لإدانة الشهوة إلى السلطة السياسية بقدر ما هي «وصيّة نفسيّة» إن صحّ التعبير، وأعتقد أن طغاة ما يسمّى بالعالم الثالث في عصرنا هم أبرع من أتقن ممارسة هذا الضلال.

*** ما تقييمكم لمزاج الإنسان في ليبيا أثناء اندلاع الثورتين في تونس ومصر، هل كان المزاج الاحتجاجي محتقناً على غرار ما سبق من انفجار الوضع في تونس أو مصر؟**

ـ هاجس الحرية في وجدان الإنسان الليبي لم يمت يوماً. وقد عَبَّرَ هذا الإنسان عن الهاجس مراراً، ولكن الحلم كان يُجهض في كلّ مرةٍ لأسباب كثيرة علّ أهمّها سطوة القمع، والظروف الدولية، وسوء التنظيم الناتج عن غياب التجربة السياسيّة الوثيقة الصلة بالعمل الحزبي كما هو الحال في البلدان المجاورة. وهي خطيئة الملك إدريس السنوسي الذي منع النشاط الحزبي في ليبيا بعد استقلال عام 1951م مباشرةً ليكون هذا التحريم بمثابة حظّ آخر من بين حظوظ كثيرة تظافرت لتمهّد السبيل لحكم يزيد على أربعين عاماً امتحن فيه صبر الإنسان في ليبيا كما لم يُمتحن إنسان في التاريخ، وانتظر الخلاص كما لم ينتظره إنسان في التاريخ، وغفر المناكر كما لم يغفرها محكوم لحاكم عبر التاريخ، ولهذا السبب انتفض هذا الإنسان يوم قُرِعَتْ أجراس الأقدار كما لم ينتفض إنسان في التاريخ!

لقد قال هذا الإنسان كلمته أخيراً، وبرغم أنّها كلمة جاءت متأخّرة كثيراً إلاّ أن هذا التأخير هو الذي جعل منها كلمة أخيرة مهما تردّدت قبائل في الجنوب، أو تقهقرت مدن في الغرب، لأنّ

الشعب الذي واجه الدبابات بصدورٍ عارية، وأيدٍ خاوية، ودفع ألوف الضحايا، سوف لن يقبل بالعودة إلى الوراء.

*** استطعتم في أعمالكم الروائية أن تُدخلوا الصحراء إلى رحاب الأدب العالمي. بالنسبة للقارئ الأوروبي يبدو من المدهش أن يكتسب إنسان الجنوب روحاً صوفية تفوق في سطوتها روح الإنسان الأبيض في الشمال، فهل يمكن التسليم انطلاقاً من ذلك بمحاولة المصالحة، أو التوفيق، بين هاتين الطبيعتين الروحيتين في ضوء ما يقال عن انحياز الأمّة السوداء لحماية الحكم المطلق؟**

ـ إذا كانت رواية «المجوس» ملحمة الطوارق كما يصفها النّقد الأوروبيّ، أو الأمريكي، ناهيك عن العربي، فليس من قبيل المصادفة أن تكون فكرتها الأولى قائمة على مبدأ السلطة أيضاً، وهي من هذا المنطلق ليست ملحمة الطوارق في الواقع، ولكنّها ملحمة الإنسانية، ولا يلعب الطوارق فيها سوى دور النموذج الحامل لمشعل هذه الفكرة، كما تلعب الصحراء في الرواية دوراً استعاريّاً مرادفاً للوجود. من هنا جاء استشهاد الكتاب المقدّس: «ما نفع أن يكسب الإنسان العالم ويخسر نفسه؟» برهاناً على النّهم إلى تلك السلطة المنكرة التي لا تترك عشّاقها إلاّ أمواتاً!

لقد لعب الطوارق دور همزة الوصل بين شمال القارة الأفريقية وجنوبها، بين الملّة البيضاء والملّة السوداء، بين الحياة العفوية

اللصيقة بأمّنا الطبيعة والحياة الثقافية التي اغترب فيها إنسان الاستقرار عن فردوس الطبيعة، بين الديانة الإسلامية والمعتقدات الطبيعية البدْئية، وكان على همزة الوصل هذه التي مثّلها شعب الطوارق على مدى آلاف الأعوام أن تجد اللغة المشتركة الصالحة للاستخدام بين هذين القطبين. لم تلعب أمّة الطوارق دور الوسيط التجاري فحسب بين القطبين، ولكنّها لعبت دور الوسيط الروحي أيضاً. هذه الوساطة التي تجلّت في التوفيق بين الثقافتين: ثقافة الديانة التوحيدية (الإسلام) وثقافة إنسان الطبيعة المجبولة بروح الزهد. وكانت نتيجة هذه الوساطة هو تجريد الديانة التوحيدية الوافدة من روح الحرف الذي يميت (إذا استخدمنا تعبير القدّيس بولس) بحقنها بروح الفطرة كمكوّن أساسي للديانة الطبيعية. لهذا السبب وجد التصوّف مرتعاً خصباً في أرض الصحراء الكبرى بسبب طبيعته الرافضة للتعصّب القرين للديانات الحرفية من جانب، وبسبب روح التسامح المستعارة من روح المعتقدات الطبيعية من جانب آخر، وإذا كان الطوارق أكثر الأمم التي تضرّرت من الحكم الشمولي سواء في شمال القارّة أو في جنوبها بسبب نفي هويّتها، وأجناس الترهيب للتخلّي عن لغتها، فإنّ الطوارق أكثر الأمم حاجةً في نجاح الثورة الليبيّة لا لأنّها ستتخلّص من كابوس زورٍ جثم على صدرها طويلاً، ولكن لأنّها سوف تستعيد هويّتها إلى جانب حريّتها.

أمّا الظنّ بأن الأمّة السوداء تساند النظام في ليبيا انطلاقاً من يقين أيديولوجي، أو تلبية لقناعات سياسية، فخرافة مثيرة للسخرية؛ ذلك أن الاستعانة بالمرتزقة عمل لا أخلاقي يلطخ الجانبين بالعار، بيد أنه لم يكن يوماً معياراً صائباً في تحديد موقف سياسي، لأن التجربة أثبتت أنه لم يكن سوى تلبيةً لمنفعة عابرة، علاوة على طبيعته كمغامرة!

*** لقد عايشتم تجربة ثورات كثيرة: شهدتم سقوط الملكية أثناء شبابكم عندما كنتم تمارسون العمل الصحفي، ثم فررتم إلى موسكو بعد خلافكم مع نظام القذّافي لتتفرّغوا لدراسة الآداب بمعهد غوركي، ثم شهدتم حركة «التضامن» في بولندا التي قضيتم فيها تسع سنوات، ثم عدتم إلى موسكو لتشهدوا انهيار الإمبراطورية السوفياتية هناك، وها أنتم تشهدون الثورات العربية في تونس ومصر وليبيا، فكيف يمكن المقارنة بين هذه الثورات؟ كيف ترون الملامح المشتركة، والملامح المختلفة؟ ألا تلمسون وجود حركة «تضامن» على غرار بولندا، أو وجود «غورباتشوف» عربي؟**

- أجل! لا أملك إلاّ أن أعبّر عن امتناني للعناية الإلهيّة التي قدّرت لي أن أعيش هذا العدد من الثورات برغم أنها تجارب ليست ممّا يجلب السعادة. ففي عام 1969 شهدتُ سقوط النظام الملكي، وابتهجت كما ابتهج الليبيون ظنّاً منّا أن هذا الحدث

سوف يأتي لنا بالخلاص، ولكن أملنا ما لبث ما خاب فهاجرتُ مطارداً من أجهزة الأمن إلى موسكو السوفياتية لدراسة الأدب بمعهد غوركي بمنحة من اتحاد الكتّاب السوفيات آنذاك. وأعترف الآن أنني تعلّمتُ من معايشتي الوسط الأدبي السوفياتي أكثر ممّا تعلّمته من الدراسة الأكاديمية بالمعهد. لقد كان جيل بداية السبعينيات في روسيا ثائراً بتلك الهواجس التي كونت الإرهاصات الأولى للزلزال الذي شهدته الامبراطورية تالياً. كنّا مهووسون بحلم التغيير، مجبولون بأمل الخلاص الذي أجّجه (ليبلغ الذروة) قرار اللجنة المركزية بنفي «سولجنتسين» إلى الخارج عام 1974م، كان الجدل حول خلاص الإنسانية طعامنا اليوميّ، ففي حين كان بعض الزملاء يرون في عهد «بريجينيف» ردّة أجهضت الإصلاحات التي بدأها «خروتشوف» بعد كابوس «ستالين». كان البعض الآخر يعبّر عن يأسه من إصلاح مفتعل يأتي من فوق بقرارات اللجنة المركزية؛ لأنّ كلّ إصلاح باطل أباطيل إن لم يحقّق الحدّ الأدنى الذي كان كلمة سرّ ذلك الزمان وهو: «حريّة التعبير»! لقد ذهبتُ في منتصف السبعينيات إلى وارسو لتأسيس مجلّة ثقافية عربية باللغة البولندية لأحيا هناك تجربة أكثر دموية، ولكنها أعظم شأناً لأنها وضعت حجر الزاوية لميلاد الأمل، وبرغم طبيعتي التشاؤمية التي لا تعوّل على خلاص يأتي على يد الحركات السياسية، أو حتى الثورات الشعبية، إلاّ أنّ حركة «التضامن» في بولندا وضعت

الجرس في رقبة القطّة، واستطاعت بهذا العمل أن تبذر النواة التي نسفت أعْتَى نظام شمولي هيمن على عالم القرن العشرين بأسره.

ولكن النظام وقتها كان يحتضر، ولكنه لم يستسلم بعد، وهول الهزيمة الماثلة دفع به إلى أن يزداد شراسة في نزعة القمع على طريقة الجنون التي يمارس بها القذّافي قمع شعبه اليوم، وأفخر أن أكون أحد ضحايا ذلك الجنون في بولندا تلك الأعوام. فلم تكتفِ الأجهزة الأمنية للنظام بالاعتداء الجسدي على شخصي، ولكنّها وضعت اسمي في القائمة السوداء، وترصّدت حركاتي وسكناتي متحالفةً مع عملاء النظام الليبي بالسفارة الليبية بوارسو، حتّى إنّني لم أستطع النجاة من المكيدة إلاّ بعون الأصدقاء الذين دبّروا لي الفرار بخطّة مكّنتني من الإلتحاق بعائلتي في موسكو لأتفرّغ لتضميد جراح الدنيا، ولأغسل يديّ من أعفان الدنيا وأهل الدنيا، لأشهد (شهادة المتفرّج) آخر فصول المسرحية الهزلية هناك، هذه الفرجة هي التي كان لها الفضل في اكتشافي الحقيقة: حقيقة وحدة جوهر الأنظمة الشمولية التي تستعبد الإنسان بحُجّة الوعد بفردوس المساواة، أي بصفقة ندفع مقابلها ثمناً بخساً متمثّلاً بخبز ميّت، مقابل أن تنال فينا الروح المتمثّلة في الحرية. إنّها أنظمة ميتافيزيقية في لا أخلاقيتها عبّر «كانت» عن محنتها قبل أن يعبّر «كافكا» عن كابوسيّتها!

*** أيّة نوايا، في رأيكم، تحكم الثورات العربية؟ الغرب لا يخفي**

قلقه من إمكان وصول التطرّف الإسلامي إلى السلطة على طريقة الخميني، كما لا يخفي خشيته من وصول الحركات الجهادية إلى الحكم، كما لا يخفي خوفه من هيمنة الفوضى التي ستطلق عنان أفواج المهاجرين؟

ـ مخاوف الغرب من إمكانية استيلاء الإسلاميين على السلطة في البلدان العربية التي شهدت ثورات الحرية ما هي إلاّ خرافة روّج لها طغاة هذه الأنظمة. وعلّ الإدّعاء بقيام هؤلاء الطغاة بحماية أوروبا من أفواج المهاجرين الأفارقة خرافة أخرى لا أعرف كيف انطلت على الأوروبيين إلى الحدّ الذي وقفوا فيه لدعم هذه الأنظمة اللاإنسانية في أزمنة ترفع فيها راية المبدأ الأخلاقي فوق المبدأ المنفعي. وأستطيع اليوم أن أؤكّد العكس فأقول: أن نفع أوروبا أيضاً إنّما يكمن في حريّة هذه الشعوب من الأشباح التي جثمت على صدرها طويلاً؛ لأن العلاقة مع الطاغية شرّ حتّى لو كانت صداقة، والعلاقة مع الأحرار خير حتّى لو كانت عداوة، فكيف إذا كانت هذه العلاقة مجبولة بروح الصدق القرين لنزعة الندّ؟ لا يفوتني هنا إلاّ أن أعبّر عن يقيني بأنّ هذه الثورات ستفتح عهداً جديداً على مستوى العلاقات الدولية، لأن روح التسامح التي كانت امتياز هذه الأمم عبر تاريخها سوف تستيقظ من جديد مدفوعة بالثقة في النفس؛ هذه الثقة التي داسها الطغيان بأنجس الأقدام، وساهمت الحكومات الأوروبية في استمراره بدعوى

ضمان عدم وصول التطرّف إلى السلطة، في حين لعب هذا الدعم دوراً سلبيّاً في تأجيج نار الحقد بين الشعوب المغلوبة على أمرها، واليوم عندما تزول الأسباب، فإن العلاقات الصحيّة سوف تُبعث بين ضفتيّ المتوسط من رمادها.

*** في الأعوام الماضية شهدت الساحة الثقافية العالمية جدلاً عنيفاً بين برنارد ليفي الذي رأى في الإسلام حجر عثرة في طريق الحضارة من جهة، وبين إدوارد سعيد الذي فضح الصورة الغربية التقليدية عن الإسلام، كيف يستطيع الغرب اليوم أن يصحّح نظرته إلى العالم العربي في تقديركم؟**

ـ على الغرب أن يكفّر عن خطيئته في الوقوف مع الجلاّد ضدّ الضحيّة طوال الأعوام الماضية، وأستطيع أن أقول إن هذه الحزمة من الطغاة لم تكن لتبقى يوماً واحداً في عروش السلطة لولا دعم الغرب. فهل يُضير الغرب أن يواجه الحقيقة ويستوعب الدرس الذي قدّمته له شعوب المنطقة بالمجّان وعلى طبق من ذهب، فيستيقظ من الأوهام ليتحرّر، علماً بأنّنا لا نتحرّر عادةً إن لم نحرّر؟ أعتقد جازماً أن الثورات الأخيرة قد حرّرت العالم أيضاً بتحرّرها من جلاّديها.

*** من خلال الفوضى التي تسود المناطق المحرّرة في الشرق كما نراها في الفضائيات يخامر الإنسان الشكّ في وجود قوّة تنظيميّة**

قادرة على تسيير شؤون البلاد، هل يمكن تخيّل قبول قبائل الصحراء التي تتناولون سيرتها في رواياتكم بالحياة العصرية؟

ـ ليبيا بلد اغترب عن العالم طويلاً جداً، وليبيا الحقيقية ليست ليبيا التي صادرها النظام طوال ما يزيد على الأربعين عاماً. ليبيا وطن غني بالخبرات السياسية والثقافية والتقنية، ليبيا ثريّة بالمواهب أيضاً، وإنْ كان النظام واستطاع أن يميتها بسلاح العماء الأيديولوجيّ، وبالقمع المباشر حيناً، وبالتهميش المنكر أحياناً أخرى. ففي الوقت الذي نبتهل فيه إلى العناية الإلهية بإنجاح ثورة الضمير هذه، فإنّنا على يقين بأن هذا الوطن الشقيّ الذي نُفي عن الزمان دون وجه حقّ سوف يدهش العالم بحقيقته، وتسامحه، وتعدديته، وثراء روحه، وهو لن يسمح بعد اليوم لفردٍ أن يمتلك مصيره حتّى لو كان هذا الفرد حكيماً في نزاهة مشرّع اليونان القديمة «صولون»!

*** كيف تتخيّلون مستقبل الشعب العربي في ظلّ هذه الثورات؟ أو: أية أمّة عربية تريدون أن تكون؟ هل يمكن الإيمان بإمكانية قيام «وحدة البحر المتوسط» التي تنادي بها فرنسا مثلاً؟**

ـ ما يُقال عن ليبيا ينسحب على بقيّة ثورات المنطقة، لأن حُلُم هذه الشعوب كان حُلُم الحقّ في الحُلُم. ولا أحد يستطيع أن يتخيّل الألم الذي انتابني يوم وقفتُ في معرض عُمان للكتاب بعد اندلاع هذه الثورات لأتفرّج على كتب زملائي الأدباء والفلاسفة

العرب الذي عرفتهم يوماً، وغابوا عن الدنيا وفي قلوبهم غصّة، لأنّهم لم يحققوا حلماً واحداً كان بعيد المنال دائماً هو: أن يشهدوا ميلاد مثل ذاك اليوم الذي وقفتُ فيه لأستعرض أسماءهم المطبوعة على كتبهم. لقد ثَأرتْ الشعوب لخيباتهم أخيراً، ويستطيعون أن يناموا الآن في نعيمهم بهدوء! وأعتقد أن هذه الثورات لن تحقّق الحُلُم إن لم تتحوّل ثورات روحيّة تعيد للإنسان اعتباره كإنسان من حقّه أن يقول كلمته لا في نظامه السياسي (الديمقراطي قطعاً)، ولكن في رؤيته لحضوره في الوجود أيضاً.

المقابلة مع: Swissinfo
(وكالة الأنباء السويسرية)

(عن ثورة الشعب الليبي وعن معجزة «جيل اللا أمل» الأديب الليبي إبراهيم الكوني يتحدث لـSwissinfo.ch وعن دور المثقف في صنع ليبيا المستقبل. كما يستعرض تجربته مع نظام القذافي وخلافه معه في أول مناسبة، الأمر الذي تمخض عنه أول عمل أدبي بعنوان «نقد الفكر الثوري» والذي كان أحد أسباب إقامته الطويلة في المنفى.

يتابع الأديب الليبي إبراهيم الكوني من مقر إقامته في سويسرا بألم ما يتعرض له الشعب الليبي على يد نظام العقيد القذافي من «قتل برصاص المرتزقة»، ولكنه يعتبر أن هذه الثورة سمحت للعالم باكتشاف وجه ليبيا الحقيقي واكتشاف صِفات هذا الشعب «النبيل الصبور المتسامح، الذي انتظَر طويلاً وخُذل طويلاً. وتسامح طويلاً ولم يجد من وليّ الأمر إلاّ الإنكار».

في إحدى ضواحي العاصمة السويسرية برن، التقت Swissinfo.ch في أول أيام شهر مارس 2011 بالأديب إبراهيم

الكوني فدار الحديث التالي حول سير الماضي وهموم الساعة وتحديات المستقبل).

* Swissinfo.ch : **تتجه الأنظار هذه الأيام نحو ليبيا لمتابعة تطورات ثورة الشعب الليبي ضد نظام القذافي. كيف تعيش هذه الأوضاع؟**

إبراهيم الكوني: ماذا أقول؟ يُقال عندما تتكلم فوهات البنادق، تصمت آلهة الإلهام. بمعنى أنه عندما تحتدم المعركة، ليس على صاحب القلم إلا أن يتأمل أو يشارك، إن استطاع إلى ذلك سبيلاً، لأن ما يحدث الآن يفوق كل تخيل في فظاعته وفجاءته وتعقيد وضعه.

فلا أستطيع بطبيعة الحال إلا أن أشارك. وقد فعلت ذلك بالطبع منذ الأيام الأولى لهذه الانتفاضة، حيث تزامنت الإنتفاضة مع وجودي في سلطنة عُمان لحضور مؤتمر دولي، وقفنا دقيقة صمت على أرواح الشهداء، وأصدرت بيانا نشر في بعض الصحف العربية.

وبرغم أني لست رجل سياسة ولم أكن يوماً رجل خطاب سياسي، إلا أن ما يحدث اليوم يدعوني لكي أستنكر، ولا أستنكر فقط، وإنما أساهم في استنهاض همم المجتمع الدولي للوقوف مع شعب أعزل يُقتل برصاص مرتزقة. هذا آخر ما تصورت أن يحدث في ليبيا. وأعتقد أن هذا آخر ما تصوره أحد أن يحدث في

وطننا النبيل الصبور المتسامح، الذي انتظَر طويلا وخُذل طويلاً. وتسامح طويلاً ولم يجد من وليّ الأمر إلا الإنكار.

*** عندما قلت أنك لم تتصور أن يحدث ذلك، هل كنت تتصور أن تقع هذه الإنتفاضة بهذا الشكل؟**

إبراهيم الكوني: بطبيعة الحال أعلم كروائي أنه مهمَا تخيل الإنسان، فالأقدار أقوى في خيالها في صنع الأحداث، سواء في صنع الحياة أو في صنع الموت، لأن ما نعلمه محدود، أما ما لا نعلمه. فبلا حدود كما يُقال، ولكن شيئاً واحداً كنا نؤمن به دائماً، هو إرادة هذا الشعب، هو جوهر هذا الشعب، لأنني واحد ممن يستطيعون أن يدّعوا معرفةً بتاريخ هذا الشعب منذ أقدم العصور، لأن ليبيا كانت دائماً بلداً ثرياً على المستوى الروحي وبلداً تلاحمت فيه مختلف الثقافات ومختلف الديانات والأعراق، ولهذا فإن تسامحه الذي عامل به القذافي كان نابعاً من هذا التاريخ العريق والغني والقيم. ولكن بكل أسف استُغِل هذا التسامح، لأن عندما يتسامح الإنسان قد يُفسَّر على أنه ضعف أو نوع من التخاذل أو على أنه مغلوب على أمره، ولكن الحقيقة غير ذلك، لأن هاجس الحرية كان يحيا في قلب هذا الشعب دائما، رغم تسامحه ورغم صبره الطويل ورغم تنازله الطويل.

*** هل ما وصلت إليه ليبيا اليوم كان من بين الأسباب التي دفعتك إلى أن تغادر بلادك بحكم أنك كنت تتوقع أن تصل في يوم من**

الأيام إلى هذا النوع من الاستبداد وهذا المستوى من الفقر الثقافي ومن إخضاع مختلف مكونات المجتمع لإرادة أفراد؟

إبراهيم الكوني: ليبيا كانت تعيش اغتراباً حقيقياً. ليبيا كانت منفية. ليبيا كانت مظلومة. ليبيا كانت مُصادرة بكل معنى الكلمة. صُودرت عبر 42 عاماً. ليبيا ارتضت بأقل القليل. ليبيا تسامحت في العبث بثرواتها، تسامحت في العبث بتاريخها، في العبث باسمها، بأعراقها، بهويتها!

فليبيا عندما كانت متآلفة ومتوائمة في تعدد أعراقها، أتى مَن يحاول أن يُغلّب عرقاً على آخر وأن يشوه صورتها أمام العالم في مختلف المغامرات وبمختلف الأساليب العبثيّة!

لقد تسامح الليبيون مع الفساد وثرواتُهم تبدد على لا شيء! كانوا يرون الظلم ويصمتوا ويغفروا، ولكنهم كانوا يتململون في مسألة لا مساومة عليها، وهي قمع الحريات. ولذلك، عندما بلغ السيل الزبى في مسألة قمع الحريات، لم يجد هذا الشعب بُدّاً من أن ينتفض بطبيعة الحال، انتصاراً لطبيعته ولكرامته وانتصاراً للروح الإلهية التي وضعها الرب في قلب هذا الشعب.

*** لكن، هل كانت بوادر هذه الإنحرافات التي يدفع الشعب الليبي ثمنها اليوم، بادية عندما غادرت ليبيا في موفى الثمانينات؟**

إبراهيم الكوني: في واقع الأمر، كان ذلك جلياً بالنسبة لي منذ الأيام الأولى، والتاريخ يشهد بذلك والتسجيلات تشهد

بذلك، لأن صدامي مع قائد ثورة سبتمبر كان منذ سنة 1969 في أول مؤتمر صحفي عالمي يعقده في ليبيا، لأنني حاولت أن أنتصر للمثقفين عندما حاولت أن أدفعه لتنظيم مؤتمر للمثقفين.

وبعد عراك استمر أمام الصحفيين أكثر من ربع ساعة، لُبِّي هذا النداء وجاءت الندوة عام سبعين، حيث كان خلافي معه أكبر. وقد أصدرت كتاباً تحت عنوان «نقد الفكر الثوري» في ذلك الوقت، وكان أول كتاب يُصادَر في ليبيا. ثم تتابعت مصادرة أعمالي كلها، وهي ما تزال مُصادرة حتى اليوم. وآخر كتاب تمت مصادرته هناك هو «من أنت أيها الملاك؟»، الذي يدين الإستبداد في أبشع صوره ويُدين لاأخلاقية السلطة، وهذا ما تستطيع العثور عليه في كل أعمالي التي تزيد عن 70 عملاً. لذلك، لم يفاجئني كل ما حدث فيما بعد، ولكن روح التسامح وروح الصبر وروح الزهد، تستطيع أن تقول، التي تُميز الشعوب الصحراوية، هي التي أدت إلى العزوف عن الخوض في أوحال السياسة بصريح العبارة.

وغير صحيح ما يتردّد في أوروبا من أن الشعوب العربية شعوب متعصبة. والمفارقة الأغرب، هي أن تُدعم الأنظمة السياسية في العالم العربي من أوروبا والغرب بدعوى منع المتعصبين الإسلاميين من الوصول إلى السلطة. أنا أعتقد أن هذه خرافة. فالعالم العربي ليس متعصّباً.

*** ما هي مؤلفاتك التي حاولت أن تشرح واقع هذا النظام أو أن تلمّح على الأقل لما وصلت إليه الأمور اليوم؟**

إبراهيم الكوني: كل أعمالي تقريباً وكل من يقرأ أعمالي يقف على ذلك جلياً. ولعل آخر الأعمال تعكس ذلك بشدة مثل «الورم»، التي نشرت بالألمانية تحت عنوان «Das Herscherkleid» ورواية «من أنت أيها الملاك»، التي صدرت باللغة الفرنسية ولم تصدر بعدُ باللغة الألمانية أو رواية «المجوس» أو الملحمة التاريخية «الأخلاف والأسلاف»، من ستة أجزاء والتي صدر منها لحد الآن خمسة أجزاء عن الأسرة القارمانلية التي حكمت ليبيا لأكثر من 120 عاماً من بداية القرن الثامن عشر حتى الربع الأول من القرن التاسع عشر، لأن هناك صورة واضحة، يبدو لي، للإستبداد والإنفراد بالرأي وقمع حرية الشعب الليبي. لكن المشكلة في العالم العربي أن الناس لا يقرؤون، وهذا ما نشكو منه دائماً. فهم يحكمون دون أن يقرؤوا النصوص، ولكن الغرب الذي أنصفني دائما سينصفني هنا أيضاً، لأن الغرب يقرأ ويعرف تماماً ما هي مواقفي كمبدع من خلال النصّ.

*** لكن ما هو تحليلك للأسباب التي أدت إلى هذا التعفن. أليس للمثقف مسؤولية في ذلك؟**

إبراهيم الكوني: بطبيعة الحال حاول كل مثقف من مختلف الفئات، السياسي والتكنوقراطي، وصاحب الإبداع الإستعاري

كالروائيين مثلاً، تغيير الأوضاع بطريقة ما، ولكن عنف الواقع وتراكم اليأس طوال 42 عاما حال دون ذلك. لذلك، يمكن القول أن الثورة الليبية ثورة إعجازية لم يكن يتوقعها أحد، ودموية جعلت شعباً أعزل يواجه الرصاص بصدور عارية، وهذا ما سيجعل الثمن باهظاً. لذلك، لا يجب تفسير التسامح بأنه ضعف، والزهد على أنه استكانة، والغفران على أنه جبن. ولهذا امتُحن الشعب طويلاً، وهذا هو الخطأ الذي ترتكبه كل الأنظمة الاستبدادية في العالم، لأن لاأخلاقية السلطة هي التي تعمي هؤلاء المسؤولين فيسمحون لأنفسهم بما لا يمكن غفرانه أو تجاوزه.

*** بما أن هذه الثورة انطلقت من مبادرة للشباب، بماذا يوحي ذلك بالنسبة للأديب إبراهيم الكوني؟**

إبراهيم الكوني: بطبيعة الحال يجب أن تنطلق الثورة من هؤلاء الشباب، لأن الإحباط لربما في الجيل الأسبق كان في أوجه، والأسباب لدى الجيل البديل أقوى في واقع الأمر، لأنه لا أمل أمام هذا الجيل. هذا جيل اللا أمل، لأن الفساد قضى لهم حتى على فرص العمل ونزع منهم حتى حق الحُلم ونزع منهم حق أن يقول الإنسان كلمته. فمَن هو الإنسان إن لم يكن ضميرا؟ ومَن هو الإنسان إن لم يكن حُلماً؟. ولذلك، لا بدّ ومن حق هذا الجيل أن يثور لكي يقول كلمته المغيبة.

*** هل تعرض هذا الشباب إلى عدم الإنصاف عندما اتهم بكل**

الأوصاف السلبية مثل اللامبالاة وعدم التسييس وقلة الإكتراث بمستقبل البلد، في حين أنه يعطي اليوم دروساً في هذا الشأن؟

إبراهيم الكوني: بطبيعة الحال تتابع الأجيال عاملٌ حافل بالمفاجآت، كما أننا لا نعرف من أين تأتي المنعطفات التاريخية، ولهذا كان كل ما حدث مفاجئاً، سواء في تونس أو في مصر أو في ليبيا. وتستطيع أن تلاحظ أنه تطور تدريجي.

في تونس، كان الأمر أخف، وفي مصر كان أكثر دموية، وفي ليبيا بلغ ذروة الدموية، لأنه يبدو أن للزمن دوراً أيضاً لأن الاستبداد في تونس كان لثلاثة وعشرين عاماً وفي مصر ثلاثين عاماً وفي ليبيا فوق الأربعين عاماً، لذلك كان الوضع في ليبيا أكثر قسوة وأكثر دارمية.

ولكن ثبت أنه ـ حتى في القرن الحادي والعشرين ـ تحدث مفاجآت في مسيرة المجتمعات البشرية. نحن كل مرة كنا نعتقد أننا بلغنا الذروة في تحليل حركة الإنسان ونشاطه، ولكن الواقع دائماً يفاجئنا! لا شك أن هذه الثورات فتحت آفاقاً جديدة للفكر الإنساني عموماً وللفكر السياسي بالخصوص.

*** وما هو الدور الذي تراه للمثقف في هذه الثورة؟**

إبراهيم الكوني: يقيناً، هذا ليس زمن البطولات أو زمن تسجيل المواقف، ولكن زمن المسؤوليات، لأن ليبيا والعالم العربي كله محتاج للمثقفين ومحتاج لكل خبرة ولكل موهبة تُسخر

لبناء العالم الجديد الذي فتحت أبوابه هذه الثورات. ولذلك أعتقد أن المستقبل الآن يُكتب بحروف من دم.

لقد كنت قبل يومين في معرض الكتاب بعُمان ووقفت أتفرج على كتب أصدقائي المؤلفين من كبار الروائيين وكبار الشعراء من العالم العربي، الذين رحلوا وهُم يحلُمون بيوم واحد فقط مما يحدث اليوم. لقد ماتوا وفي قلوبهم غُصّة. لكن هذا الجيل الذي تلاهم انتَقَم لهم، في غيابهم بالطبع، وهذا شيء درامي، ولكن عسى أن هذا سيكون لأرواحهم في الأبدية عزاءاً.

*** ذكرت بأن الغرب دعّم هذه الدكتاتوريات، ولكن في نفس الوقت لم نشاهد هبة المثقفين الغربيين لنصرة الشعوب العربية في ثورتها، مثلما شاهدناهم يهبون لنصرة الأمريكيين بعد أحداث 11 سبتمبر 2001 مثلاً؟**

إبراهيم الكوني: يبدو لي أن العالم كله في ذهول، لأن هناك فكرة مُسبقة، وهي أن هذا المجتمع العربي مجتمع خانع وكسول، والمجتمع الذي يُهان ويتقبل الإهانة. وهو المجتمع المتعصب. وهذا الدرس الذي تلقنه الثورات العربية اليوم للفكر الغربي، أعتقد انه سيُحدث انقلاباً في بنية التفكير الغربي، وأعني بذلك من ينظرون للمجتمع بوجهيه الرأسمالي أو الاشتراكي.

والغريب أيضاً، أنهم لم يعترضوا أيضاً على المقياس اللاأخلاقي الذي عامل به الغرب هذه الشعوب عندما ناصر ضدها

هؤلاء الحكام الذين أصبحوا في القرن العشرين والحادي والعشرين نموذجاً للإستبداد وللإنفراد بالرأي. لذلك أعتقد أن اليقظة ستأتي وسيُعاد التفكير الآن في كل ما كنا نعتقد أنه مسلمات.

*** هل هناك محاولات لتوحيد القوى الليبية المتواجدة في سويسرا لكي تسهم في مرحلة البناء غداً؟**

إبراهيم الكوني: بطبيعة الحال كل القوى الوطنية الليبية المقيمة في سويسرا، أعتقد أنها توافق على ما قلته، لأن هذه محاولة للتعبير على لسان حال كل واحد منا. ولذا، اعتبر أن ما حدث في ليبيا هو رد اعتبار للعلاقة مع سويسرا، لأن المذنب في ما حدث ليس الشعب الليبي كما يعتقد البعض هنا، بل أنه تعبير الساسة على وجهة نظر الشعب.

*** يُقال إن هذه الثورة سمحت للعالم (ومن ضمنه العرب أنفسهم)، بأن يكتشفوا أدباء ومفكري ليبيا لأول مرة؟**

إبراهيم الكوني: هم في الواقع فوجئوا بالصدمة، صدمة روح ليبيا. أنا بودّي أن أقول لهم هذا ما شاهدتموه اليوم هو ليبيا الحقيقية. هذا ليس غريباً بالنسبة لنا نحن الذين يعرفون تاريخ ليبيا، وهذا دليل على أن ليبيا كانت مُصادرة ومُغيبة وخارج التاريخ. ولكن ليبيا ستفاجئهم قريبا عندما تتحول إلى ديمقراطية والى بلد آخر تماماً. وأرسطو يقول «من ليبيا دائما يأتي جديد».

*** ما هي الصورة التي تتشكل اليوم في ذهن إبراهيم الكوني عن ليبيا المستقبل؟**

إبراهيم الكوني: أنا حلمت بليبيا دائماً. ومن يقرأ كتبي يجد ذلك بالفعل، لأن ليبيا كانت هاجسي الأبدي. وقد عبرت عنها فيما يزيد عن السبعين مؤلفاً. وأعتقد بأنني حاولت قدر الإمكان أن أكون ضمير ليبيا الحقيقي طوال هذه السنوات. ولا أشك في أنها ستستعيد حقيقتها. وسترفع هويتها الحقيقية عالياً.

Swissinfo.ch **محمد شريف ـ برن**

شهداءٌ على قيد الحياة!(*)

«قدر الرجال في هذه الدنيا ألاّ يذوقوا طعماً للسعادة ما لم تكن مجبولةً بنصيبٍ من كآبة».

وصيّة الحكيم «آنهي» المستعارة من أم الكتب «برت أم هرو»، المسمّى اصطلاحاً لا ترجمةً بـ«كتاب الموتى».

(1)

هل نبدع، يا ترى، لكي نستمتع، أم أنّنا نبدع لكي نتحرّر؟

أفلا يبدو هذا السؤال في حقيقته الوجودية ترجمة أخرى لوصيّة «إيمانويل كانت» القائلة بأننا لا نأتي إلى هذه الدنيا لننال السعادة، ولكننا نأتي إلى الدنيا لندفع الدَّيْن؟

ألا يتجلّى مجد اللغة العربية هنا في ترادف كلمة «دَيْن» الدّالة على مفهوم «الواجب» مع كلمة «دِين» الدّالة على مفهوم «العبادة»، كما تجلّت عبقرية هذه اللغة في المزاوجة المفهومية بين

(*) كلمة المؤلف في حفل تسلّم جائزة الرواية العربية بالقاهرة 2010م.

«الأخلاق» من جانب، و«الإبداع» من جانب آخر ليجتمعا معنىً حميماً واحداً في كلمة «أدب»؟

بلى، أيها الأعزاء؛ فالإبداع من هذا المنطلق لن يكون مخالفة صريحة للوصيّة الأفلاطونية القائلة بوجوب أن يحيا الإنسان لاهِياً فحسب، ولكنه ينقلب مجازفة خطرة من خلال الوعي بهويّته كـ«واجب»، أي دَيْن، المرادفة مع مفهوم «الدِّين»؛ الدِّين لا بمفهومه الحرفي، أو الشعائري، ولكن بمفهومه الأخلاقي، أي الرسالي.

فإذا كان الإبداع خياراً وجوديّاً وليس دنيويّاً، فإنه خيار مجبول بروح رسالية. والروح الرسالية لن تكون في هذه الحال غنيمةً، بل تنقلب قدراً مكبّلاً بالكآبة. تنقلب قدراً مكبّلاً بتلك الكآبة التي ندفعها ثمناً للكنز الوحيد الذي يجعل من الموت ميلاداً، ألا وهو: الحرية!

(2)

نحن لا نستطيع أن نعترف بالحرية كحرف أوّل في أبجدية الإبداع ما لم نلقِ نظرة ولو خاطفة على مسيرة التاريخ البشري الذي لم يكن لينقسم منذ التكوين إلى قطبين أساسيين (أحدهما يعتنق الترحال، والثاني يركن إلى المكان) ما لم تكن الحرية في هذا الجدل الموجع سرّ أسرار.

فالإنسان، إذا كان من سليقته أن يحيا لاهيا، فالمنطق يحتّم

عليه اختيار دمية لهوه؛ لأن من لم يختر دمية لهوه اختارته الأقدار دمية لهوها! وإذا كانت الطبيعة قد هرعت لنجدة إنسان الاستقرار فوضعت بين يديه دمية لهوه بوصفه حميمها الذي اختار الركون إليها، فإن المنفى لا بدّ أن يصير قدر إنسان الفريق الذي اختار الترحال، لأن عليه أن يدفع ثمن إنكاره للطبيعة الأم فيجني من الطبيعة إنكاراً بالمقابل.

ولكن لماذا أطلق القدّيس أوغستين لقب «القبيلة الإلهية» على الفريق الراحل، في حين لقِّب فريق الاستقرار باسم «القبيلة الدنيويّة»؟

سرّ اللقب هنا مستعار من طبيعة المسلك. فالبطولة رهينة الطلب، والسكينة رهينة التسليم. فالإنسان الذي ارتضى لعنة الخروج من الفردوس قدراً وقبل بهبات الطبيعة لعبة دنياه لا بدّ أن ينال حطام الدنيا مكافأةً. أمّا الفريق الآخر الذي كابر وأبَى أن يعترف بالخطيئة قدراً فتنكّر للمقام في المكان، فليس لهذا الإنسان إلاّ الحرية دميةً.

ولكن ما هي ماهية هذه الحرية؟

ماهية هذه الحرية هي ممارسة الصلاة. الصلاة الحقيقية، لا صلاة الشعيرة، التي حقّ لنا أن نطلق عليها اسماً بسيطاً ولا يخلو من غموض هو: التجلّي!

ولكن بأي حقّ صار «التجلّي» إنجازاً دينيّاً ثوريّاً في مقابل المفهوم التقليدي السائد لطقس الصلاة؟

صار «التجلّي» زلزالاً زعزع حياة القبيلتين البدْئتين رأساً على عقب لأنه قدّم للمخلوق البشري البرهان على الخلود، كما قدّم اللسان قبلها للمخلوق البشري البرهان على حضوره في الوجود.

من هنا صارت الحرية (التي أبدعت هذه المعجزة) الوجه الآخر للحقيقة؛ هذه الحقيقة التي ما لبثت أن أنجبت من صلبها أعجوبة أخرى هي: النبوّة!

النبوّة التي كانت منذ البدء هبة إنسان الحرية المغترب عن دنيا المكان المقدّمة إلى إنسان الاستقرار بالمجّان!

وهي نبوّة لم تكن لتكتسب الإعجاز لو لم تكن هويّة مستقطعة من روح العالم الذي يقع خارج حدود العالم، والمجبول بأنفاس لا ما يُرَى، ولكن بأنفاس ما لا يُرى، لأن ما يُرى بالعين الفانية غنيمة من نصيب الفناء، أمّا ما ينال بممارسة التحديق في الخافية فغنيمة الأبود.

بهذه الفضيلة نالت الهجرة بُعْداً قدسيّاً في كل الثقافات، وفي كل معتقدات العالم القديم، لأنّها أوجدت بالتأمّل أعجوبة «خلود الروح» قبل أن تتبلور على يد أهل الاستقرار لتصير عقيدة إنسان مصر القديمة. وهي المعجزة التي كان لها الفضل في تأليه رسالة الإنسان في الوجود كربٌ زائل مقارنةً بهويّة الربوبية كناسوتٍ خالد. وما تفضيل الربوبية لقربان الراعي هابيل على قربان حميم

الأرض قابيل إلاّ أليغوريا لإعلاء شأن الحرية التي تمثّلها الهجرة في مقابل إدانة المِلكيّة كنظام لاأخلاقي ديانته عبادة حطام الدنيا. وهو ما يعني أننا لا يجب أن نبتهج كثيراً بانتصار الربوبية لخيارنا باختيارها لمريد الحرية هابيل، لأنّ الفوز بمحبّة الربّ أيضاً رهان خطر. والدّليل هو هابيل الذي دفع الحياة ثمناً لهذا الحبّ. بل الدليل هو حياة كل الرسل الذين إن لم يدفعوا الحياة ثمناً لهذا الحبّ فإنّهم دفعوا الآلام ثمناً لهذا الحبّ. والدليل أخيراً هو فرارهم جميعاً من وزر النبوّة لو لم تتدخّل سلطة الربّ لتردّهم إلى رسالاتهم. أداء الواجب، إذاً، مجبول بالقربان مثله مثل نقيضه الخطيئة تماماً. وتساوي هذين الضدّين في الضريبة المستوجبة هو ما عناه حكيم «كتاب الموتى» عندما نبّه، في وصيّته، إلى حضور نصيب من كآبة في كل عمل رجولي.

ولا أحسب وجود عمل رجوليّ (أي بطوليّ) يمكن أن يفوق وزراً، أو عذاباً، مثل حضور المبدع في مثوى عزلته الأبدية. فهو إن كان معشوق الطبيعة بوصفها خليفة مشيئة الربّ على الأرض، فإنه طريد ملكوت الربّ أيضاً، لأن الإبداع في حقيقته الأصلية ما هو إلاّ خطيئة، لأنه انتحالٌ سافر لسلطة الربّ!

(3)

فما هي المكافأة الدنيوية التي تستطيع أن تلعب دور الترياق لمريدٍ يحدّق في مجاهل الأبدية، مجبولاً بالعزلة، ولا حضور له في رحاب الدنيا، ولا شأن له ببهتان الدنيا؟ هل تصلح غنيمة الدنيا

تميمةً لمداواة علّة سببها الحضور في الدنيا؟ أليست هذه المحنة هي ما عناه «توماس كارلايل» عندما قال أن مكافأة المبدع الوحيدة هي حضوره في الأبديّة، لا في نيل هبات الدنيا؟ وإذا آمنّا بالوصيّة الأخرى القائلة بأن النجاح رهين العمل، أمّا المكافأة على العمل فرهينة الحظّ، فهل يأبَى طريد الدنيا أن يذهب ليمارس الصلاة في معبد سلطان الحظوظ بدل أن يرتضي حمل صليب القصاص في محراب ملكوت الربّ؟ هل تجدي العطيّة في إحياء شهيد؟ بلى! تستطيع العطيّة أن تحيي الشهيد في حال واحدة: عندما تكون العطيّة اعترافاً بالإحسان؛ لأن التجربة برهنت أن إنكار الإحسان ما هو إلاّ ميتة ثانية للشهيد، بل الميتة الأسوأ من ميتة الغياب عن الدنيا.

وأحسب أن أولئك الذين سنّوا هذا التقليد النبيل (تقليد إجازة أموات على قيد الحياة) إنّما حاولوا بثّ هذا البعد الذي لا يخلو من روح التأبين في مفهوم الجائزة الأدبية. ولهذا السبب فإن الجوائز، إذا مُنحت عن استحقاق (أي لشهيدٍ حقيقي وليس شهيداً مزوّراً) فإنّها ترتدّ لتصير تاج إكبار على رأس مَنْ مَنَح رمز الإكبار، لأنّنا لا ننال حقيقةً، إلاّ ما نهب. أمّا إذا مُنحت المكافأة عن غير استحقاق (أي لشهيدٍ مزيّف)، فإنها تنقلب وسام عارٍ على صدر من مَنَح، لأنّنا لا نفقد عادةً إلاّ ما ننال!

(4)

في مثل هذا اليوم من عام 2002م وقفت في باريس في محفل لجنة الصداقة الفرنسية مع البلدان الأجنبية لأستلم جائزة الصداقة الفرنسية العربية كما أقف في محفلكم اليوم لاستلام جائزة الرواية العربية. فإذا كنت قد استسمحت اللجنة الفرنسية يومها للتبرّع بالقيمة المادية للجائزة الفرنسية لإنفاقها على دعم القضايا العربية، فإنّي أستسمحكم اليوم التبرّع بالقيمة المادية للجائزة العربية لدعم أطفال الطوارق في كلّ من مالي والنيجر لأنّهم يمثّلون الجيل المحروم حتّى من الماء فكيف بالغذاء أو الدواء أو التعليم؟ وأحسب أنه فعل لا يخلو من دلالة رمزية: ففي رحاب هذه الأرض النبيلة التي كانت كعبة أمّة الهجرة منذ ألوف الأعوام، وقف جدّ هؤلاء الأطفال المناضل محمد علي الأنصاري ليوجّه نداءه الشهير لمحفل المنظمة الأممية عام 1960م مستصرخاً الضمير العالمي لوضع حدّ لمأساة طوارق ما كان يُعرف آنذاك بـ«مملكة تينبكتو». وتشاء الأقدار أن تتواصل محنة طوارق مالي والنيجر منذ ذلك التاريخ إلى هذا اليوم، لأن التنازل الآن عن العطيّة ليس فقط درساً مستخلصاً من ناموس هذه الأرض التي أبت عبر التاريخ إلاّ أن تلقننا دروس السخاء عندما كانت تهب ما لا غنى عنه، ولكن للدّلالة الوحيدة القادرة على إنقاذ ضمير المبدع ككبش فداء،

بتحويله رسول خلاصٍ ينتصر لذوي القربى، ويبني بنزيف الروح صرحاً يجير المستضعفين، ويوحّد الثقافات.

في النهاية لا أملك إلاّ أن أقدّم امتناني العميق لرئيس وأعضاء اللجنة مقابل حسن الظنّ، وكذلك لكلّ من كان لهم شرف ابتكار هذا التقليد النبيل.

مُؤلَفاتُ إبْراهِيمِ الكُوني

1 ـ الصلاة خارج نطاق الأوقات الخمسة (قصص) 1974م.

2 ـ جرعة من دم (قصص) 1983م.

3 ـ شجرة الرتم (قصص)1986م.

ـ رباعية الخسوف 1989م.

4 ـ البئر (رواية)..

5 ـ الواحة (رواية).

6 ـ أخبار الطوفان الثاني (رواية).

7 ـ نداء الوقواق (رواية).

8 ـ التبر (رواية) 1990م.

9 ـ نزيف الحجر (رواية) 1990م.

10 ـ القفص (قصص) 1990م.

11 ـ المجوس (رواية) الجزء الأول 1990م.

12 ـ المجوس (رواية) الجزء الثاني 1991م.

13 ـ ديوان النثر البري (قصص) 1991م.

14 ـ وطن الرؤى السماوية (قصص) 1991م.

15 ـ الوقائع المفقودة من سيرة المجوس (قصص) 1992م.

16 ـ خريف الدرويش (رواية ـ قصص ـ أساطير) 1994م.

17 ـ الفم (رواية) 1994م.

18 ـ السحرة (رواية) الجزء الأول 1994م.

19 ـ السحرة (رواية) الجزء الثاني 1995م.

20 ـ فتنة الزؤان (رواية) 1995م.

21 ـ برّ الخيتعور (رواية) 1997م.

22 ـ واو الصغرى (رواية) 1997م.

23 ـ عشب الليل (رواية) 1997م.

24 ـ الدمية (رواية) 1998م.

25 ـ صحرائي الكبرى (نصوص) 1998م.

26 ـ الفزاعة (رواية) 1998م.

27 ـ الناموس (الجزء الأول) 1998م.

28 ـ في طلب الناموس المفقود (الجزء الثاني من الناموس) 1999م.

29 ـ سأسِرُّ بأمري لخلاّني الفصول (ملحمة روائية)، الجزء الأول، الشرخ، 1999م.

30 ـ أمثال الزمان (الجزء الثالث من الناموس) 1999م.

31 ـ سأسرُّ بأمري لخلاني الفصول (ملحمة روائية)، الجزء الثاني، البلبال، 1999م.

32 ـ سأسرُّ بأمري لخلاني الفصول (ملحمة روائية)، الجزء الثالث، برق الخُلَّب، 1999م.

33 ـ وصايا الزمان 1999م.

34 ـ نصوص الخلق 1999م.

35 ـ ديوان البر والبحر (نصوص) 1999م.

36 ـ الدنيا أيام ثلاثة(رواية) 2000م.

37 ـ نزيف الروح (نصوص) 2000م.

38 ـ أبيات (نصوص) 2000م.

39 ـ بيت في الدنيا وبيت في الحنين (رواية) 2000م.

40 ـ رسالة الروح.

41 ـ بيان في لغة اللاهوت (موسوعة البيان) جزء 1 أوطان الأرباب 2001م.

42 ـ بيان في لغة اللاهوت (موسوعة البيان) جزء 2 أوطان الأرباب 2001م.

43 ـ بيان في لغة اللاهوت (موسوعة البيان) جزء 3 أوطان الأرباب 2001م.

44 ـ بيان في لغة اللاهوت (موسوعة البيان) جزء 4 (المقدمة في ناموس العقل البدئي).

45 ـ بيان في لغة اللاهوت (ملحمة المفاهيم) جزء 5.

46 ـ منازل الحقيقة 2003م.

47 ـ أسطورة حب إلى سويسرا 2003م.

48 ـ لحون في مديح مولانا الماء 2002م.

49 ـ البحث عن المكان الضائع (رواية) 2003م.

50 ـ أنوبيس (رواية) 2002م.

51 ـ الصحف الأولى (أساطير ومتون) 2004م.

52 ـ مراثي أوليس (رواية) 2004م.

53 ـ صحف إبراهيم (متون) 2005م.

54 ـ المحدود واللامحدود (متون) 2002م.

55 ـ ملحمة المفاهيم (موسوعة البيان) ج6، 2005م.

56 ـ ملكوت طفلة الربّ (رواية) 2005م.

57 ـ لون اللعنة (رواية) 2005م.

58 ـ هكذا تأملت الكاهنة ميم (متون) 2006م.

59 ـ ملحمة المفاهيم ج3، (موسوعة البيان) ج7، 2006م.

60 ـ نداء ما كان بعيداً (رواية) 2006م.

61 ـ في مكان نسكنه.. في زمانٍ يسكننا (رواية) 2006م.

62 ـ يعقوب وأبناؤه (رواية) 2007م.

63 ـ قابيل.. أين أخوك هابيل؟! (رواية) 2007م.

64 ـ الوَرَم (رواية) 2008م.

65 ـ يوسف بلا إخوته (رواية) 2008م.

66 ـ من أنت أيها الملاك؟ (رواية) 2009م.

67 ـ رسول السماوات السبع (رواية) 2009م.

68 ـ جنوب غرب طوادة جنوب شرق قرطاجة (رواية) 2011م.

69 ـ فرسان الأحلام القتيلة (رواية) 2012م.

مؤلفات إبراهيم الكوني النظرية

70 ـ نقد ندوة الفكر الثوري 1970م.

71 ـ ثورات الصحراء الكبرى 1970م.

72 ـ ملاحظات على جبين الغربة 1974م.

73 ـ وطني صحراءٌ كُبرى (متون) 2010م.

74 ـ ثوبٌ لم يُدنَّس بسَمِّ الخِياط (متون) 2012م.

75 ـ عَدُوسُ السُّرى (المذكّرات) جزء أوّل 2012م.

الفهرس

A DRESS THAT WAS NOT DESECRATED BY TAILOR'S THREAD

نصوص
WRITINGS

ثوب لم يدنّس بسمّ الخياط

متون

المعلومة، إذًا، ليست جملة خالية من الإلهام ومن روح الشعر وحسب، ولكنّها نبأ عار من النبوّة. نبأ منسوج بخياط الأكذوبة. نبأ محبوك بسمّ الخياط المستعار من سلطان الأسواق الّذي لم يكن يومًا سوى سلطان الظلمات. وهي لهذا ليست عدوًّا لدودًا للعلم فقط (هذا العلم الّذي تتنكّر المعلومة بأثوابه)، ولكنّها عدوّ للحقيقة أيضًا. وفي عداء المعلومة لجلالة الحقيقة تكمن السجيّة اللاأخلاقيّة للمعلومة. تكمن الطبيعة الخبيثة للمعلومة. تكمن الطبيعة الآثمة للمعلومة.





ISBN 978-614-419-134-7

